

U8934 . Date: 5-1-12

Title - BABA FUTOCH AL MARDOF AHUADLIK ROCH
Author - Abdul Hedi .

Publisher - Ansisitser Press (Ansisitser) .

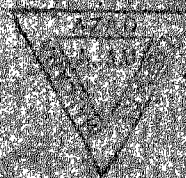
Date - 1904

Pages - 248 .


Subjects - N.A .

4th building on the corner of 1st
and 2nd

✓
C.P.
11/11/11
11/11/11
11/11/11



M.A. LIBRARY, A.M.U.



U8734

CHECKED-2002
11/11/11

تمام حقوق برائے شریعی کتب خانہ اسلامیہ لاہور

قَالَ لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ مَا أَقْبَلْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ أَفَلَا تَعْلَمُونَ

مستفاد قائل ابن عالم ہے بدل شیخ عبدالحامد سی صاحب فاضل معشری

(اردو ترجمہ)

ایک کتابت و تحقیق روح

بِالْفَتْحِ
أَحْوَالِ الرُّوحِ

روح و حیات

(مترجمہ)

برادر کرم مولانا مولوی شیخ عبدالحامد سی صاحب لوی فاضل معشری فاضل پنجابی

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

قیمت

CHECKED
Date. 1/1/1401

طبع اول

تفسیر کبریٰ کی جلد اول کا اردو ترجمہ

جو لوگ مذہبِ اسلام کو کچھ اصولوں کو طوافِ حل خال کر کے ہیں یا جگہوں پاک محلوں میں شکوک و شبہات پیدا ہوئے ہیں انکو چاہیو کہ ماہِ فخر الدین رازی کی اس عظیم الشان تفسیر کا مطالعہ کریں اس تفسیر میں قرآن کریم کی جملہ آیات کی تفسیر اصولِ فلسفہ اور سائنس کی گہرائی سے ہے جو جن آیات یا مسائل پر مخالفین اسلام نے اعتراض کی ہیں یا سبقت دے شکوک کسی آیت پر وارد ہو سکتے ہیں انکو جواب نہایت زبردست عقلی دلائل سے سوال کے طور پر دیئے گئے ہیں بعض مشکل اور دقیق مضامین میں حدیث و ثبوت واجب الوجود نبوت حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و شایعین سحر و معجزات کی تشریح بمعہ ثبوت نسخ و منسوخ کی کیفیت حضرت زکریا علیہ السلام کی نبوت بہشت و دوزخ کا ثبوت اور اولوں کی ضرورت زمین و آسمان کے عجائبات کا انکشاف وغیرہ کو کمالِ عقل و فلسفہ اور سائنس کے مطابق حل کیا گیا ہے بعض مفسرین کو چھوٹے فتنے اور من گھڑت روایتوں کی پوری قلعی کھولی گئی ہے بعض مسائل پر متقدمین کے بحث و مباحثہ اور نیز امام رازی کی جرح و تعدیل قابلِ دید ہے عرض تمام جہان کے مفسر قرآن رازی کی طرزِ تحریر زبردست فلسفی دلائل کا نوا مان گواہ جو طرزِ تحریر امام رازی نے اپنا کیا وہ کسا ہے اور کسا غور و نظر سے بالکل محال ہے اس لئے اس تفسیر کے ہوتے ہوئے کسی دوسری تفسیر کی ضرورت نہیں لفظی طور پر ۱۰۴۱۳ صفحات ۵۳۶ قیمت للعر

ارشاد الہی قرآن نفائس القصص والحدیث

حاصل تمام مسلمانوں کے نزدیک قرآن مجید عربی میں تمام دنیا کی کتابوں سے افضل ہے اس لیے دو دنوں کا پیر تمام جہان کی کتابوں سے افضل ہے حقیقت میں یہ بھی قرآن مجید ہی ہے۔ مگر اصل عربی میں ہے اور یہ دو میں مسلمانوں کو ان کی بے انتہا ضرورت ہے کیونکہ ان کی تمام بگڑی ہوئی حالتیں اور بدترین معاشرت کو سنوارنے والی یعنی مسلمانوں کو مسلمان بنانے والی یہی کتاب ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ جو انسان ہر ایک کا مدعی ہے اور مسکو قرآن کریم کے معانی سے واقف ہونا از بس ضروری ہے۔ بغیر واقفیت قرآن مجید یہ دعوائے بالکل جھوٹا دعوائے ہے ان کے مطالعہ سے ہر ایک مسلمان جو اوروں کو سمجھ سکتا ہے قرآن مجید کے مضامین سے واقف ہو جائیگا۔ ارشادات القرآن میں احکام اور ہدایات ہیں اور نفائس القصص میں تمام قرآن کریم کے قصے۔ ترجمہ نہایت دلچسپ ہے چھپائی لکھائی میں خاص اہتمام کیا گیا ہے قیمت ارشادات القرآن ۵ روپے نفائس القصص ۴ روپے

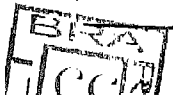
(میں جو کتب خانہ اسلام آباد سے ملے طلب کرو)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي خلق الارواح فجعلها من عالم اخر وادع فيها ما تخافه
 ابصار اولى الابصار من غوامض سره وجعلها دليل على معرفته
 تعالى من حرف نفسه فقد عرف ربنا ووصلنا الى حضرة قدس سره
 قريح والمصاوة والسلام على روح الوجود ومفتاح باب الخير والوجود سيدنا محمد
 الذي من به الفسقت الا نواس ومن نوبه انفتحت الا نواس لا ناس له وعلى آله
 موكب الهندى وصحب كواكب الهند ما عارفت لا جراح للتألف تنافرت
 للتألف التخالفت شكره اس خذ اتعلمه كاجنه روحون كرسد كيا اورا كوا عالم
 ميرے بنایا اور انمیں ایسے ہزار اور عجائبات پوشیدہ ودیعت کہیں جسے عقلمندوں
 کی عقلیں حیران ہیں اور اسی روح کو اپنی معرفت اور شناخت کا ریسر بنایا۔ صبا کہ میں
 عرف لفسمہ فقد عرف ربہ میں پرشاد ہے اور کج شخص قرب الہی کا خواہ

سبحان و عبادات کا علم جس طرحی اور باطنی کے ذریعہ نہیں ہو سکتا ان کو عالم اسے شمار کرتے ہیں۔ مترجم



اوس کے واسطے اپنی بازگاہ تک پہنچنے کا وسیلہ بنایا اور یہ رواج جب تک آپس میں محبت و الفت سے میل جول رکھتے ہیں۔ یا جب تک بیباخت خدا اور مخالفت ایک دوسرے سے متغیر اور متوجس نہیں یعنی قیامت تک اور اس شخص پر درود و اسلام ہو جو تمام موجودات کی روح اور خامشگیوں کے دروازے کی کجی سے یعنی ہمارے سرور عالم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر جس کے نور سے مخلوق نے کھلتے ہیں اور اسرار الہی کی کلیاں شگفتہ ہوتی ہیں اور اس کے آل اور اصحاب پر بھی سلامتی ہو جو ہدایت اور صلہ کے ستارے ہیں۔

اسکے بعد عاجر بنہ اللہ تعالیٰ کی مہربانیوں کا امیدوار اور خیر محمدی بن محمد بن سجاد الایاری۔ صاحب کیاست اور فراست کی خدمت بابرکت میں گذارش پر دراز ہے کہ میں اکثر اوقات روح انسان کی کثیفیت اور کسیت میں فکر کیا کرتا تھا سو چاہتا کہ کیا وجہ ہے کہ اس روح کو قبل از خلقت اجسام و دوزار میں پہلے پیدا کیا گیا جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے کیا یہ روح ابتداء پیدائش میں مائل۔ صاحب اور اک اور ذی شعور رہا کیونکہ عالم ذر (عالم پیدائش) میں اس سے وعدہ لیا گیا تھا کہ۔ یا عقل و ادراک کا درجہ جسم کے ساتھ تعلق پکڑنے اور اوس میں مہونے جانے اور حیاتی تعلیم و تربیت کے ساتھ روح کو حاصل ہوتا ہے کیونکہ اگر روح کی ترقی اور تربیت جسم کے نشوونما پر موقوف نہ ہوتی۔ تو بچہ پیدا ہوتے ہی اور روح کے پہونچے جاتے ہی صاحب عینا ذوق مند ہوتا۔ اس دوسری صورت پر یہ اعتراض پیدا ہوتا تھا کہ اگر روح کی تربیت جسم پر موقوف ہے تو قبل از پیدائش انسان روح بغیر جسم کے کیا کرتا ہوگا (حالانکہ حکمت میں تقطیل اور یکبارگی جائز نہیں) اور اسکا وجود معطل ہوتا ہوگا کبھی یہ خیال آتا تھا کہ جب اللہ تعالیٰ نے روح کو اسکی اصلی پیدائش میں اپنی توحید اور معرفت پر پیدا کیا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کل مولود یولد علی فطریق فابواہ یهودا نہ و نضرہ اندہ و مجسم اندہ یعنی ہر بچہ۔ فطرت (معرفت و توحید) پر پیدا کیا جاتا ہے۔ پھر اوس کے مانباں خود اسے یہودی بنالین نواہ عیسائی کر لیں لہ اس لفظ سے ایک حدیث کثیرہ اشعار و جہیں یہ ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ (زور و شوق کیوقت آدم علیہ السلام) کی پشت پر تہ رکھ کر ان سے مینا مخلوقات چوٹیوں کی طرح پیدا کرے ان سے عہد لیا تھا۔ مترجم۔

یا جو کئی نبالیں۔ تو اوس کے والدین اوس کو یہودی عیسائی کیونکر بنا سکتے ہیں۔ کیونکہ آئینہ
 کا تبدیل الخلق اللہ یعنی اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا ہے
 ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ پھر میں اُن امور میں جو اس روح سے دنیا و آخرت میں تعلق رکھتے
 ہیں اپنی طبیعت کو جلائی دیتا تو اپنے آپ کو ایک ایسے دریا کو نامید لکنا میں دو بار ہوا پاتا
 جو اپنی طلائف امواج کے باعث نہایت درجے کی طنیائی پر ہوا اور آسمان سے بارش
 اپنے جو بن دکھار ہی ہو یعنی سخت حیران ہو کر میں اپنی موجودہ کتابوں کی طرف رجوع کرتا۔
 مگر اُن سے بھی کچھ فائدہ نہ اٹھاتا بلکہ خفی حنین کا سامنا کرنا پڑتا۔ یعنی پہلی حالت
 سے بھی زیادہ بے قراری اور بے چینی کا سامنا ہوتا اور زیادہ نقصان اٹھانا جب ان
 تفکرات کے کچھ فائدہ حاصل نہ ہوتا تو میں ہر قدر تنگ دل اور پروردگار سے دعا کرتا کہ
 میرے گھم میں قیدیوں کا سا طوق پڑا ہو ہے آخر کار مجھے ایک منہ دوستانی
 دوست کتاب الاسفار جو علامہ صدر شیرازی کی تصنیف ہے ماہر آئی جب شیخ
 اس کتاب کا مطالعہ کیا تو اس میں روح کے متعلق مضامین فنیہ اور فوائید عجیبہ تاریخیوں
 کے دو درجہ والے نظر آئے مگر وہ مضامین مشکل عبارت میں قوم سب کی طرح ہر قدر متوجہ
 تھے جس کے سمجھنے میں تبدیلیوں کو اپنی طبیعت پر بہت زور دینا پڑتا تھا پس اس کا انتخاب
 شروع کیا اور اپنے جیسے کم سمجھنے والے کو خلاصہ کرتا دیکھا کہ اپنی خوشی اور ناظرین کی
 آسانی کے واسطے اس قسم کے تمام مسائل کو ایک دوسرے کے ساتھ مربوط طور پر لکھا
 اس کے ساتھ ساتھ ہوا واقف اور اوس کی شرحیں۔ طوابع و شرح الاشارات کشف

لہ خفی حنین رحمن ایک بڑا عقل مند۔ عوزہ دور آدمی تھا ایک خدا کی بڑی شریعت سوار نے اس کا ہاتھ
 پر آکر دوسرے عزیز کو۔ مگر میرا پس کر دینے پر حنین بڑا نسیب دار ایک پوشیدہ کو جو اس اعرابی کے
 راستہ میں ایک عوزہ لٹکا دیا۔ کچھ دور آگے جا کر وہ سر اموزہ بھی رہے تھے والدینا جب اعرابی ہیں اس کو سیکھنا
 تو اس لئے ہوئے عوزہ کہ بچہ گھنے لٹکا کاش دوسرا عوزہ بھی ہوتا اسے چھو کر جب آگے گیا تو دوسرا عوزہ
 رستہ میں پڑا ہوا پایا فوراً اپنے دست کو وہاں چھو کر پہلے عوزہ کے لئے کیا ہوا۔ ایسی گئی خیر جگہات میں
 لٹکا ہوا تھا اونٹ لیکر چلتا ہوا اعرابی بیچارہ دونوں عوزہ سے نیک اور نقصان اٹھا کر گھر کو واپس ہوا۔

علم کے جاننے سے اپنے محضوں پر فوقیت اور امتیاز چاہیگا وہ صرف اسے دل چاہیگا کہ کیا
 ہاں اگر کوئی مشکہ معذور۔ جاہل مدبوانہ مخبوط الحواس اس کو نظر حقارت سے دیکھے تو وہ
 معذور ہے کیونکہ ایک الشتمہ علم و کمالات کی تحفیل کا شائق ان بیہودگیوں کی چراغ
 نہیں کرتا بلکہ ایسے علوم اور معلومات کو غنیمت سمجھ کر نہایت ذوق و شوق سے اسکا مطالعہ
 پسند کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہے سعید و مستور کہا تا ہے اور جو لوگ کوشش
 کرتے ہیں خدا انکو فائدہ پہنچاتا ہے اور ہر ایک طالب حق پر مہربانی فرماتا ہے کیونکہ
 وہ بڑا مہربان ہے اور میں نے اس رسالہ کا نام نیک فال کے طور پر باب الفتح المعروف
 احوال الروح رکھا ہے تاکہ اسکے مضامین پر اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم کے آقا ب کی
 شفاعتیں پڑیں میں نے اس کتاب میں روح کی ہر چار حالتوں کو مد نظر رکھ کر ایک مقدمہ
 اور چار باب پر ترتیب دیا ہے اور ہر ایک باب میں روح کی ایک ایک حالت کو بیان کیا گیا اور
 ہر ایک کتاب میں کئی فصول ہیں اور آخر کتاب میں ایک خانہ لکھا گیا ہے جس میں جنات
 و دوزخ اور اس کے متعلقات کا بیان ہے۔ مقدمہ میں تین بحثیں اور ہر بحث میں دو بیویں
 ہیں چشمہ میں۔ گویا اس کتاب میں معارف اور حقائق کے کوثر (حوض) سے معرفت آہی اور
 روح انسانی کے فوائے جوش زن میں پہلی بحث۔ من عرف نفسه فقد عرف ربه
 کے معنی اور اس کے حدیث اور غیر حدیث ہونے اور ان اللہ خلق آدم علی صورۃ
 وان ال انسان قد اجتمع فیہ ما فی العالم کے معنی کے بیان میں ہے اور یہ پہلا
 چشمہ ہے اور دوسرے چشمے میں مطلقاً نفس کے اقسام اور اس امر کا بیان ہے کہ بعض
 نفوس سماوی ہیں اور بعض ارضی۔ اول نفس ناظر انانیہ وغیرہ نفوس ارضیہ میں سے ہیں اور اسی
 چشمہ میں نفس ناظر روح قلب اور عقل کا بیان اور ہر ایک میں فرق دکھلایا گیا ہے اور
 ان کے مختلف القاب و ہمار کا ذکر کیا گیا ہے جو اسکو مختلف جہات اور اعتبارات سے
 حاصل ہوتے ہیں اور دوسری بحث کے پہلے چشمے میں بیان ہے کہ آیا نفس انسانی کی حقیقت
 میں عجز کرنا بہتر ہے یا نہیں اور اسکی تعریف خاص و عام کس طرح ہے اور اس امر میں کیا
 حقائق و اعراض اور اس کے قبیل سے ہے یا جو امر مجرہ یا سمائیہ و اسی چشمہ میں جو امر مجرہ اور

چار جسمانیہ کا بیان بھی کیا گیا ہے اسی بحث کے دوسرے حصے میں اسکی قدامت اور حدوث کے اختلاف کو بیان کیا گیا ہے۔ حدوث کی صورت میں یہ بحث ہو کر آیا وہ نفس انسانی بدن کے ساتھ پیدا ہوتا ہے یا نہیں آخر میں اس مقدمہ کو حکماء کے چند کلمات کی تفسیر کیا یہ قسم کیا گیا ہے اگرچہ انکا اطلاق ہمارے نزدیک ایک قسم کا مجاز ہے اور وہ کلمات لفظ قوت قبض صورت مدد انفعال وغیرہ ہیں یہ چاروں بابوں میں ان چاروں حالتوں اور کیفیتوں کا ذکر ہے پہلا باب اسکی پیدائش اول۔ اور اسی عالم میں اس سے عہد و قیامت لئے جانے والے اور اسکی حقیقی اور عینی ہوجا کر اور اسی چشم میں بیتلایا گیا ہے کہ پیدائش نفس کے بعد جسم سے متصل ہونے تک اسکا کیا حال آیا وہ نفس یا روح اتنی مدت معطل رہا (حالانکہ حکمت میں تعطیل جائز نہیں ہے) یا کسی اور شے کیساتھ مشغول رہا اگر مشغول رہا تو وہ کیا چیز تھی اور کہاں تھی اور آیا وہ نفس کسی خاص صورت پر تھا یا نہیں دوسرا باب میں اس کے عالم ارواح سے عالم جسم کی طرف اترنے کی حکمت اور بدن کیسے تعلق پیدا کرنے اور تمام لوازمات حسی اور معنوی قبول کر لینے کے بعد اس میں روح کے ہونے کے چار اور بصورت میں مرکب ہونے کی حکمت کا بیان ہے پہلی قسم میں یہ بھی بیان ہے کہ روح کا علم اور ادراک کیا چیز ہے آیا وہ روح کلیات اور جزئیات دونوں کا ادراک کر سکتا ہے یا صرف کلیات کا اور جزئیات کے جاننے کی صورت میں آیا وہ انکو بذات خود بغیر کسی آلہ کی مدد کے جانتا ہے یا جو اس کے ذریعے سے اور جو اس ظاہری و باطنی کے دراک کی کیفیت اور اس کے صور معلومہ محسوس کی کیفیت اور یہ بات کہ یہ جو اس اپنے محسوسات کو سطح جانتے ہیں نیز یہ کہ جو اس ظاہری نسبت جو باطنی کے علم و ادراک میں قوی ہیں جیسا کہ عام لوگوں کا خیال ہے یا ضعیف اسی قسم میں عقل اور اس کے مراتب اور انکو سمجھنے انسان کے مکلف ہونے اور عقل ضیال کا ذکر ہے اسکے بعد موحی کے باعث روح کا جسم سے جدا ہونے پر قبر میں اس کے حالے پر سوال جواب کے بعد علیہ ہو جانے لفظ موت کے معنی اسکے وجود یا عدم وجود کا اختلاف نیز یہ کہ نفس موت کو کیوں مکروہ جانتا ہے حالانکہ پتر ہر گاروں اور نیکو کاروں کے واسطے حصول مطلب کا بڑا بہار ہی مانا ہے اور قبر کا سوال کہ آیا یہ عربی زبان میں ہو گا یا غیر زبانوں میں بھی ہو گا کیا وہ عام ہو گا یا خاص نیز اسکی حکمت اسکی چشم میں قبر کے عذاب آسائش کا بیان ہے تیسرا باب میں یہ ذکر ہے

کہ سوال قبر کے بعد قیامت کے دن تک اس طرح کا کیا حال ہوگا اور کہاں ہوگا ہنوخ و سکتی
حقیقت کیا ہے اور عالم ہنوخ میں اراج کہاں رہتے ہیں نیز یہ بیان کہ انکو ملیج بھی ایک
دوسرے سے علیحدہ ہیں کیا پہلہ لوح عالم ہنوخ میں کسی شکل میں شغل ہوگا یا نہیں حالانکہ ملکوت
بیکار و بیکار و انہیں چھتے باب میں قیامت کا بیان ہے لیکن کیا عرف ارواح کا حشر ہوگا
یا محض انہیں کا یا اس طرح دونوں کا حشر ہوگا نیز یہ کہ نیت شدہ شیاء کا دوبارہ پیدا ہونا جزو
یا نہیں اور یہ بیان کہ ہمام محض حکم کیا ہو جائیگا یا غنا مرتضیٰ کے قیام سے پہلے مسائل کو قابل
تسلیم ہونے یا نہ ہونے کے عقلی و نقلی دلائل مختلف مذاہب کے تحریر کئے گئے ہیں اور ساتھ میں حجت
دو رخ کے احوال کے علاوہ ان امور نفی کا بیان ہے جو حجت و دو رخ سے تعلق رکھتے ہیں اسکو متعلق اہل
سنت وغیرہ اہل اسلام و اہل کثافت حکما اسکے اقوال بھی ہیں تاکہ طالب حق و صادق اعطش
ان مطالب عالیہ چشموں سے سیر لب ہوگا اور ایسے مفید علم سے واقف ہوگا جسکی تحصیل
معرفت میں بڑے بڑے فضلاء و عصر سے بھی کوتاہی ہو جاتی ہے امید ہے کہ مطالعہ کرنے والوں کو فکر کا
دار و وسیع ہو جائے گا اور پاکیزہ نفس عالی ہمت اس سے مستفید ہوگا اللہ تعالیٰ کو فضل و
کرم پر پورا ہر دستہ کو وہ جانتا نہ جائے کہ کھمت نفسوں کی رات کو اپنی رحمت کے روز روشن میں
مشاغل کر لے اور غمشات نفسانی کی قید سے نکال کر اپنی عبودیت کی شرافت اور اپنی طاقت
کی عزت کے مرتبے تک پہنچا دے ۱

مقدمہ کی بحث اول کا پہلا حتمہ

تفسیر فیضی وی میں صجگ قاضی بضاوی نے اسے شریعت شیعہ سے سوال و لفظ فیضی میں روح
کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لفظ روح کو اس واسطے اپنی طرف منسوب کیا ہے تاکہ لوگ
سمجھیں کہ روح کو حضرت ربوبیت سے ایک قسم کی مناسبت ہے اسی واسطے رسول اللہ
نے فرمایا ہے من عرف نفسه فقد عرف ربه و ان قاضی خفاجی نے اسکی شرح میں

لے پہر انسانی ہونے کو اللہ تعالیٰ نے درست کر لیا اور ہمیں اپنا روح پہونکدیا۔ ۱۱

لے لینے جسے اپنے نفس کو پہچان لیا بیشک اسے اپنے آپکو پہچان لیا۔

لکھا ہے کہ لفظ مناسبت سے مراد امتیاز ہے لہذا اس کا صواب لفظ مناسبت ہے نہ کہ مناسبت
 مناسبت کا صواب لفظ مناسبت ہے جو کہ لکھا ہے یا اگر اس سے ذرا الگ کیا جائے اور حضرت کا لفظ مناسبت
 الہیوت میں واقع ہے مناسبت سے مراد اس پر اس کے اسم ظرفیت ہے اور صرف اس کے طور پر وارد
 ہوا ہے اور مناسبت کی وجہ یہ ہے کہ نفس عالم علوی سے متصل اور قریب جسم کے تمام
 تصرفات سے خالی اور متعلق ہے نیز یہ کہ من عرف نفسه الا عرفت نہیں بلکہ ابو بکر ازی کا کلام
 جیسا کہ حفاظ حدیث نو اسکو بیان کیا ہے ہمیں شک نہیں کہ اگر خیال اسکو حدیث ہی خیال
 کرتے ہیں یہاں تک کہ بعض موضوع حدیثوں میں بھی اسکو درج کر دیا ہے بعض کہتے ہیں کہ من
 عرف نفسه فقد عرف ربه کے یہ معنی نہیں ہیں جو مذکور ہو بلکہ یہ ہیں کہ جس نے اپنے نفس کو پہچان
 اور اسکی حقیقت میں غور کی تو اسے سمجھ لیا کہ کوئی اسکا پیدا کرنا والا ہے اور ہم یہ پیش نظر فی
 النفس کا دلالت ہے میں اسکی طرف اشارہ ہے یہاں تک کہ واقعی خفا جی کا قول تھا اب
 مصنف کتاب لکھتا ہے کہ جیسا کہ شارح نے بیان کیا ہے ایسا ہی اس کو کسی دوسرے علماء نے
 بھی اس پہلے بیان کیا ہے اور وہ بیان حکماء عظام اور صوفیاء کرام کے کلام کے مطابق
 ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ لفظ حضرت اگرچہ صمد ہے اور مجاز کے طور پر اس مراد بھی اسم
 ظرف ہے لیکن اس کے معنی مراد نہیں ہیں بلکہ اس کے اسم ظرف سے منظور مراد ہے (یعنی ذات خداوندی)
 گویا لفظ حضرت جو حضرت الہیوت میں واقع ہے دو دفعہ تک مجاز مرسل سے یعنی پہلے صمد سے
 اسم ظرف بنا اور پھر اسم ظرف سے منظور اس حال مطلب ہو کہ روح کو درگاہ خداوندی
 سے تعلق نہیں بلکہ خود ذات خداوندی سے نسبت و تعلق ہے اور خفا جی کی شرح میں لفظ
 الحق جو الحق تبارک و تعالیٰ کے معنی ہے اور لا اشتغال میں واقع ہے وہ ماضی مجہول ہے اسکی ضمیر
 مستتر لفظ حضرت کی طرف اشارہ ہے یعنی لفظ حضرت محض غائب مخاطب کے ایک واسطے زائد
 لایا گیا ہے جیسا کہ شہریوں اور دستمالوں کی اصطلاح ہے اسکو کچھ تعلق نہیں درقا خفا جی
 نے جس طرح من عرف نفسه فقد عرف ربه کے اشارہ سے روح کے عالم علوی سے متصل ہونے
 کی وجہ مناسبت لکھی ہے اسو سطر کے وہ روح خدا کی معرفت اور شناخت کا ذریعہ اور وسیلہ
 بہت مناسب ہے درہم معنی سے صانع پرستہ لال کرنا نفس مخصوص ہوا شیخ شہاب الدین

سہروردی رحمہ اللہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ منہوف نفسہ فقد عرف وہ بہ حدیث نہیں ہے لیکن مثبت ہی عمدہ اور مفید کلام ہے اسکے یہ معنی ہیں کہ انسان خدا کی معرفت عاجز ہے اور جب اپنی حقیقت کو عاجز اور عاجل ہے تو اس ہمیشہ کو کیونکر پہچان سکتا ہے ممکن ہے کہ اس کے یہ معنی ہوں مگر بعید از قیاس ہیں اس واسطے کہ اسکے ظاہر الفاظ سے یہ وہم ضرور پڑتا ہے کہ انسان کو اپنے نفس کی معرفت میں غور و فکر نہ کرنا چاہیے کیونکہ اس کی واقعی شناخت غیر ممکن ہے نیز اللہ تعالیٰ کے قول **وَفِي الْفَنَّاكَمَ افْلاَ تَبْصُرُوْنَ** کے یہی خلافت ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی معرفت انسان کے حق میں سب سے زیادہ ضروری چیز ہے اور اگر نفس کی معرفت کشتی جہ سے ہی ممکن نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ ایک نہایت ہی لطیف اشارے سے جو افلا تہجروں سے ظاہر ہوتا ہے اس کی تلاش اور تجسس کی ترغیب نہ دیتا بلکہ اس آیت سے نہ سوچو والوں کے حق میں زجر و عتاب کا وہرہ پڑتا ہوا معلوم ہوتا ہے بعض عالموں نے اس کے یہ معنی بھی کئے ہیں جسو بنو نفس کو محتاج سمجھا اور سو خدا کو غنی سمجھا جس نے اپنے آپ کو ذلیل خیال کیا اور اللہ تعالیٰ کو عزیز جان لیا اور جسو اپنے آپ کو فانی سمجھا اور اس نے اللہ تعالیٰ کو باقی سمجھا اور جو یقین کیا کہ میں حادث ہوں وہ ضرور جائیگا کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے +

شیخ عمر الدین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کلام کا راز مجھ پر ظاہر ہوا ہے جس کا اظہار مجھ پر واجب ہے اور اس کی تشریح مناسب اور وہ ہے کہ اللہ جل شانہ نے اس روح لطیف کو اس جسم کثیف میں مہر لے رکھا ہے تاکہ اس کی وحدانیت اور ربانیت پر دلالت کرے اور وہ دس طرح پر دلالت کرتا ہے (۱) جب اس جسم انسانی کیلئے کسی مدبر اور محرک کی ضرورت ہے اور اس جسم انسان کا مدبر ایک ہی روح ہے تو معلوم ہوا کہ تمام جہان کا مدبر بھی ایک ہی خدا ہے جس کی تدبیر و تقدیر میں کوئی شریک نہیں (۲) جبکہ یہ جسم روح کے ارادہ اور اس کی تحریک کے بغیر حرکت نہیں کر سکتا تو معلوم ہوا کہ کوئی خیر و شر اس کے ارادے کے بغیر نہیں واقع ہو سکتی (۳) جب تمام جہانی حرکات و سکونات روح کے علم میں ہیں اور کوئی چیز اس کے علم اور ارادے سے باہر نہیں ثابت ہوا کہ زمین و آسمان کی ہر چیز کوئی چیز اللہ تعالیٰ سے پوشیدہ نہیں (۴) جب روح ہر ایک جسمانی حصے کے بہت ہی تربیت ہو تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ ہی تمام چیزوں کے نزدیک ہے اور تمام عالم کا حال بخاطر قرینہ اس کے سامنے یکساں ہے (۵) جب روح کا وجود جسم کی پیدائش سے پہلے تو معلوم ہوا

کہ خدا ہی تمام کائنات سے پہلے ہے اور تمام مخلوقات اور موجودات کے فنا ہوجانے کے بعد بھی رہیگا (۷) جب صرح جسم میں ہے اور اوسکا کوئی خاص مقام مقرر اور معین نہیں تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ ہی خاص مقام سے منزہ ہے (۸) جب روح بغیر کسی کیفیت اور خاص حالت کے قائم ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ جل شانہ ہی کیفیت سے پاک ہے (۹) جب صرح جسم میں موجود ہے مگر نظر نہیں آتا اور نہ کسی چیز کے مشابہ ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ جل شانہ کو بھی کوئی شخص نہیں دیکھ سکتا اور نہ وہ کسی کی مثل اور مانند ہے (۱۰) جب روح حواس ظہری اور باطنی سے محسوس نہیں ہوتا اور نہ وہ مس کیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ جل شانہ ہی جس جس میں نہیں آسکتا اور ان دونوں طاقتوں کے اور اک سے پاک ہے

حضرت محمد بن عبد اللہ بن عربی رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نفس انسانی ایک جوہر بسیط قابل درک سمیع بصیر ہے اللہ تعالیٰ نے اس روح کو اس جہان میں اپنی ذات اور صفات کی مثال بنایا ہے اور اس دنیا میں اپنا ظلیفہ مقرر فرمایا ہے اور روح کی شناخت کو اپنی معرفت کا اگر ذریعہ بنایا ہے یہاں تک کہ اس روح کو بعض لوگوں نے ان صفات کا ملکہ کیا ہے موصوف و دیکھ کر خدا مان لیا ہے مثلاً انہوں نے امر ربی سے فانی التوحید مراد لی ہو جیسا کہ بعض اکابر صوفیہ کے کلام سے منقول ہے لیکن جو یہ کہے کہ روح ہی ایک اعتبار سے خدا ہے کسی چیز میں طبعی طور پر مثلاً حیوانات میں اور کسی میں انسانی اعتبار سے مثلاً انسان میں کسی میں عقل کے نام سے مثلاً ملائکہ میں اسکا یہ قول بے ادبی اور گستاخی کیوجہ سے صحیح نہیں ہے اخوان الصفا میں ہے کہ کسی نے جنوں کے حکیم سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے تمام مخلوقات کی تالعداری اور فرشتوں کی فرمانبرداری کی کیا مثال ہے کہا ضبط حواس ظہری اور باطنی نفس انسان کی طاعت کرتے ہیں کیا بڑا اور تفصیل کریں کہا کہ حواس خمسہ اپنے محسوسات کو روح تک پہنچاتے ہیں کسی امر وہنی وعدہ عید کے محتاج نہیں ہیں بلکہ روح جس امر قابل احساس کا ارادہ کرتا ہے حواس فوراً اسکی تعمیل کرتے ہیں اور اوسکو بغیر کسی توقف یا تاخیر حکم پاشی کے روح تک پہنچا دیتے ہیں ایسے ہی خدا کے فرشتوں کی طاعت اور فرمانبرداری کا حال جو صدر شیرازی رضی اللہ عنہ کتاب الاسفار میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نفس انسانی کو اپنی ذات

صفات اور افعال کی مثال بنایا ہے کیونکہ خدا سے تعالیٰ مثل سے پاک ہے نہ مثال سے پہلے نہ بعد
 روح کی معرفت اللہ تعالیٰ کی معرفت اور شناخت کی بشری شکل اللہ تعالیٰ نے اسکو ہی مکان میں نہ سمجھا
 علم صاحب ارادہ صاحب قدرت و حیات سمیع و بصیر صاحب لطنت و حکمت بنایا ہے اور حدیث میں
 اَللّٰهُ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ اَوْ عَلٰی صُوْرَةِ اَدَمَ کَمَا بَنٰی صُوْرَتَہٗ پرنایا ہے) میں اسی مضمون پر کہ
 بالا کی طرف اشارہ ہے مام غزالی رحمہ اللہ کے پوجا کہ لفظ صورت سے جو اس حدیث میں
 آیا ہے کیا مراد ہے فرمایا کہ صورت کا لفظ مشترک ہے گہری شکل کی ترکیب اور کہہ بی صام
 کی ترکیب پلایا جاتا ہے یہ صورت محسوس ہے اور کہہ بی عالی اور مضاف میں کی ترتیب میں متعال
 ہوتا ہے حالانکہ صورت محسوس نہیں ہو سکتی جیسے کہا کرتے ہیں کہ صورت مسکریوں کی واقعہ کی
 یہ صورت ہے معلوم عقیدہ و رسم کی یہ صورت ہے پس دوسری صورت سے مراد صورت معنوی ہے
 اور بنا بہت کا اشارہ ذات صفات اور افعال کی طرف اچھے یعنی روح اپنی ذات صفات افعال
 میں یا تعالیٰ کی مانند ہے اور روح کی صلی اور ذاتی حقیقت یہ ہے کہ وہ بقسمہ قسم نہ عرض جسم اور
 کسی مقام و احاطہ میں محدود ہو سکتا ہے اجماع اور جہاں سے نہ متصل اور نہ منفصل ہیں صفات
 ذات باری تعالیٰ کی صفات ہیں اور صفات میں مشابہت اس طرح ہے کہ روح زندہ - عالم فکر
 صاحب ارادہ سمیع بصیر اور متکلم ہے اور اللہ جل شانہ کی ذات پاک ہی اپنی اوصاف متصف ہے
 اور افعال میں یہ مشابہت ہے کہ روح کا پہلا کام ارادہ ہے جسکا اثر دلیں ظاہر ہوتا ہے پھر روح
 حیوانی کے ذریعہ سے جو ایک لطیف بخار ہے اوسکا اثر دل کی تحریف و خالی جگہ میں جاتا ہے پھر
 دماغ میں پہنچتا ہے پھر یہ اثر عصاب (پھپھوں) پر پڑتا ہے پھر اوتار اور باطالت تک جو عضلے
 و جھلی اسے متعلق ہیں پہنچتا ہے پھر اوتار کہنے جلتے ہیں اور حرکت میں آتے ہیں اور یہ وہ صورت
 جو خزانہ تحلیل میں ہوتی ہے اسی طرح سے جس طرح وہ لکھنا چاہتا ہے صفحہ کا غدر پیدا ہو جاتی ہے
 کیونکہ جب تک کہ موت کی صورت خیال میں نہ ہو نہ ہو جائے صفحہ کا غدر ہو یا نہیں ہو سکتی
 اور جو شخص اس امر کا مشاہدہ کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نباتات اور حیوانات کو سطح زمین پر تہ سنان کو
 ستاروں کی حرکت کے ذریعہ پیدا کرتا ہے انہی کے وسیلے سے عالم سفلی یعنی زمین میں شریک
 ہوتی ہے اور فرشتے آسمانوں کی حرکت کے ذریعہ میں وہ جانتا ہے کہ روح کا پہلا تصرف

یعنی بدن میں ایسا ہے جیسے خالق اکبر کا تصرف عالم اکبر یعنی تمام مخلوقات میں اور اس پر اس کی مختلف
 ہو جاتا ہے کہ روح انسانی کا عرش دل پر مائع کر سی ہو اور خواہش ظاہری و باطنی اور سوج کینو سوج
 مثل فرشتوں کے ہیں جو طوطا و کراٹا کی فرمانبرداری کرتے ہیں اور اس کو حکم کی مخالفت نہیں کر سکتے
 اور جسم کے تمام عصبان سافوں کی مانند ہیں مانتہ کی طاقت مثل اس طبعیت کے جو جوہر میں
 رکھی گئی ہے اور یہی عناصر کی طرح جس سے ترکیبات نہیں جوہر جماع و ترکیب تفریق کی استعداد
 رکھتے ہیں اور قوت تخیل لوح محفوظ کی طرح ہے پس جو شخص اس مناسبت و مماثلت کی حقیقت
 پر مطلع ہو جائیگا وہ کہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم کو اس قول ان اللہ خلق آدم علی صورۃ من
 عو فی نفسہ فقد عرف ربہ کے معنی کی حقیقت کو سمجھ سکیگا کیونکہ جن چیزوں کا علم
 حواس و قیاس سے حاصل نہیں ہو سکتا اس کے حصول کا ذریعہ مثال و تشبیہ ہوتا ہے اور
 اگر یہ مماثلت اور موازنہ ہوتی تو انسان اپنے نفس کی شناخت اپنے رب کی معرفت حاصل
 نہ کر سکتا اور اگر اللہ تعالیٰ روح میں تمام جہان کی چیزیں جمع نہ کرتا اور نمونے کے طور پر یہی جوہر بنا
 دیتا مگر نہ خداوند بنا دیتا کہ وہ اپنے عالم یعنی بدن میں تصرف کرنا اور اللہ تعالیٰ کی ربوبیت
 اور باقی تمام صفات الہیہ سے متصف ہونا معلوم ہوتا پس روح انسانی اس مناسبت و مماثلت
 کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی معرفت کا ذریعہ ہو اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بھی ذیل کا شعر میں اسی
 کی طرف اشارہ کیا ہے کہ انسان عالم اکبر یعنی تمام موجودات کا نمونہ ہے ؎
 تر عہ اندک جوہر ضعیف و ذلیل بطور العالما لا کبر

یعنی تو اپنے آئینہ چھوٹا جسم خیال کرتا ہے حالانکہ تجھ میں بہت بڑا عالم سما ہوا ہے اور ہم میں متساوی
 تو ضعیف کریں اور ہم اس کی تشریح میں کسی سے نہیں ڈرتے حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس انسانی شکل کو
 سب مخلوقات پر فیصلہ دے ہی ہے اور اس کو مکمل طور پر تمام جہان کا نمونہ بنایا ہے گویا ایک مختصر نگہ
 سالہ جہان ہے جو کچھ تمام موجودات میں ملے جاتا ہے وہ سب کچھ اس شکل انسانی میں پایا
 جاتا ہے جس طرح جہان میں آفتاب چاند تاروں میں دیو و جیہم کے روشن کرشمہ الٰہی و روح فنا
 اور جس طرح آفتاب کے شعوب ہونے سے جہان میں اندیرا چھا جاتا ہے اسی طرح روح کی طاقت
 سے جسم تار یکساں ہو جاتا ہے اور وہی نمونہ چاند کے طعنے طرح چاند آفتاب کو حاصل کر رہا ہے اور

کے نام کا وظیفہ پڑھتا ہے پھر اگر تجھ سے پوچھا جاوے کہ تیری بدن میں روح کا تصرف کیسے ہے اور کیا تو ہے کہ وہ مذکورہ معرفت کا ریزہ ہو تو اس کا علم اور اس کی ماہیت کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتا ہے جب تجھ سے پوچھا جاوے کہ تیرا روح خیرے جسم سے متعلق ہو یا نہیں پہلے کہان تھا تو یہی جواب دیتا ہو کہ اس کا علم اللہ کو ہے جب تجھ سے سوال کیا جاتا ہے کہ بدن سے متعلق ہونے پر بدن چلے چلنے کے بعد کہاں رہتا ہے تو یہی جواب دیتا ہے کہ اللہ ہی رہتا ہے جب تجھ سے تیری روح کی کیفیت پوچھی گئی جاتی ہے تو تو گپ مانتے دیتا ہے کہ یہ ایک خدا کی نافرمانی ہے جس کو اللہ جل شانہ نے اپنے نبی سے بھی پریشان کر دیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے قل الروح من امر ربي اور اسی طرح میں اٹھکا کرتا ہے یہاں تک بھی کوئی عیب کی بات نہیں غضب لو نہ یہ ہے کہ لوگ روح کی کیفیت نہیں جانتے اور اس کے علم سے محض جاہل ہیں لوگ اور کچھ پر سرگرم متقی اور اولیاء سمجھتے ہیں اور اللہ جل شانہ کی اشارت کو جانتے اپنی کتاب پاک میں وفي النفس كما افلا تبصرون میں کیا ہے نہیں سمجھتے حالانکہ اس آیت کے مفہوم سے استفہام انکاری کے طور پر ایک متمسک رہ کر بھی باقی جاتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ استفہام انکاری کے طور پر فرماتا ہے کہ کیا تم نہیں سمجھتے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے نفسوں میں ایسا عید المثال شریف امر ربی رکھا ہے اگر تم غور و فکر کر کے اس کی حقیقت اور ماہیت پر مطلع ہو جاؤ تو ضرور اللہ جل شانہ کی صفات جلالی و جلالی کی کیفیت کھجائیگی پس اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص روح کی کیفیت پر غور نہیں کرتا بالکل حیوان لا یعقل بلکہ اس سے بھی بدتر ہے اور ایسا شخص غضب اللہ میں گرفتار ہے کیا یہ ممکن ہے کہ اللہ جل شانہ ایسی چیز میں غور و فکر کرے جس کی ناکید فرمائش جسکی حقیقت کا جاننا امر محال ہو

نیت ممکن اندر ان ناکید حق آدمی راول شوکر دوسے دوست

یا ایسی چیز سے جاہل رہنے پر زجر و عتاب فرمائے جسکی معرفت کا دائرہ امکان سے خارج ہونہ فی فعل حکیم صاحب کل ہوا و نہ ایسے حکم کا صدور اس سے ممکن ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ روح کی کیفیت اور حقیقت کا علم موزی نہیں بلکہ واجب ہے خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ روح کی معرفت اللہ تعالیٰ کی معرفت کا کامل ذریعہ ہو۔ مگر کہان کہ اللہ جل شانہ کی معرفت ہر فرد بشر پر واجب ہے اور معرفت ایک علم کا کمال ہوا و نہ کامل ہی ہے جو کمال کو حاصل کرے پس معلوم ہوا کہ انسان کامل ہی جو روح

کی حقیقت واقف نہ ہو جاں ہے

دوسرا حجتہ

نفس مطہر کے قدام روح عقل قلب مین قی اور نفس متاکامیان

لفظ نفس و روح اس لحاظ سے کہ دونوں ہر مجرور ہیں مجرور عقل بھی ہی میں ہی میں ہی روح کو کسی جہ کی ضرورت نہیں لہذا روح نفس سے علا اور فضل سے تمام حکماء اسی روح کو عقل کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور حکماء کے نزدیک نفس کی دو قسمیں ہیں نفس اعلیٰ و نفس ارضی پہر نفس ارضی دو قسم ہے ایک جمالیہ و دوسرے مجرورہ کہتے ہیں نفس جمالی وارضی و حیوانیت کے اور نباتات کے قوی ترکیب پاتے ہیں انکا فضل و کمال اللہ آگے آئے گا

اور وہ نفوس جمالیہ نہیں ہیں بلکہ نفوس انسانیہ بھی کہتے ہیں اور وہ آسمانوں اور ستاروں کے ارواح ہیں نفس ارضی صرف انسانی نفس ہے جسکو نفس ناطق بھی کہتے ہیں اس کے علاوہ اور کوئی نفس ارضی نہیں ہے جو نہ جسم ہو و نہ جسم سے قائم ہو۔ بلکہ بعض متاخرین یہ خیال بھی نفوس ارضیہ مجرورہ کو ہی قائل ہیں لیکن بعض محقق شریہ النفس بباطن رخصتہ آئینہ رخصتہ پر دراز انسان کو ہی شیطاں کہتے ہیں البتہ مصورت میں نفس ناطق کے علاوہ اور بھی بہت سے نفوس ارضیہ مجرورہ ہونگے پہر اسی نفس انسانی کے بہت سے مراتب درج ہیں جس کے اعتبار سے وہ مختلف اسماء اور القاب سے پکارا جاتا ہے جبہ نفس انسانی شہوات کا مقابلہ کرتا اور اپنے غالب جاتا ہے اسکی جرات پریشانی دور ہو جاتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا بطیع اور تقوا ہو جاتا ہے اسوقت کہ نفس مطمئنہ کہتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یا ایہا النفس المطمئنة امر جہل الی ربک افرأیتہ مرفیئۃ یعنی اے نفس مطمئنہ (روح انسانی) شواہد فہاں اپنے رب کے طوع و چاہا اور حبیب نفس پورہ پورا

لے قوی حیوانی جیسے غضب و شہوانی وغیرہ سے قوا و نباتات جیسے قوت اسیمہ قوت حارہ مولدہ وغیرہ ۱۱

سے شائد صحتی شہوانی نہ رہے البتہ ایسے ہی فیضان اللہ کے قائل ہیں جیسے کہ انکو میں شعر مستجاب ہوتا ہے۔

دیر بازم نہ پایا میر و مترس بلکہ ترس از مردمان و پر سار

مطمئن نہیں ہوتا۔ لیکن حتیٰ الوسع مشہدات نفسانی کا مقابلہ کرتا رہتا ہے تو اس کو نفس
 لو امر کہتے ہیں کیونکہ وہ اپنے آقا کو عبادت میں کوٹھائی اور سستی کی وجہ سے ملامت کرتا کہ
 اللہ تعالیٰ فرماتا ہے **وَلَا تَقْسَمُ بِالنَّفْسِ الْوَعَّامَةِ** یعنی میں نفس لو امرہ کی قسم کرتا ہوں
 اور جب خواہشات نفسانی کا مقابلہ چھوڑ دیتا ہے اور ثبوت ذمیرہ کا طبع سوجھاتا ہے اور
 شیطانی دوسروں کا متقا اور فرمانبردار سوجھاتا ہے تو اسوقت نفس امارہ بالسوء کے نام
 سے موسوم ہوتا ہے جیسا کہ قرآن شریف میں ہے **إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ** یعنی
 یہ نفس برا میل کا حکم دیتے والا ہے **يَفْضُ بُتْ** برا مذموم ہے یہی وہ نفس ہے جس کو جانہ
 سے شکست دینا صوفی لوگ ضروری سمجھتے ہیں اسی کی بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 اشارہ فرمایا ہے **اعْلَمُوا أَنَّ نَفْسَكُمْ لَتَبْنُ جُنْيَكُمْ** یعنی تم اپنے بڑا
 دشمن تیرا نفس ہے جو تیری دوسلیوں کے درمیان ہے اور نفس لطفہ روح عقل و قلب کے
 فرق کو حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب احیاء میں عجائبات القلب کی بحث میں
 مفصل لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ کہ چاروں لفظ اگرچہ ہر ایک عالم کی زبان پر جاری ہیں مگر اس
 عالم بہت کم تکلیف جو ان کے مفہوم اور مصداق کو بخوبی سمجھتے ہوں اور اکثر عالم نہیں جانتے
 کہ یہ الفاظ مختلف معانی میں مشترک ہیں اب ہم اپنے مطلب کے موافق ان معانی کی تشریح کرتے ہیں
 پہلا لفظ **نفس** اسکے دو معنی ہیں (۱) یہ ایک صوری شکل کا ٹکڑہ گوشت ہے جو سینہ کی بائیں
 رکھا گیا ہے اسکے اندر بخولیف (خالی جگہ) کے اندر سیاہ رنگ کا خون روح کا منبع اور معدن
 لیکن اسکی تشریح ہمارے مقصود نہیں ہے کیونکہ یہ تشریح اور اسکی بحث علم طب کے تعلق رکھتی ہے
 نیز اسلئے کہ یہ دل مضطرب گوشت مردے اور حیوانات میں بھی موجود ہوتا ہے مگر اس کی کچھ
 فطرہ و مرتلت نہیں ہوتی اور نہ قرآن شریف میں قلب سے یہ مضطرب گوشت مراد ہے اور نہ حدیث
 نبوی میں (۲) یہ کہ قلب ایک لطیفہ ربانی اور روحانی ہے جس کو قلب جہانی سے تعلق ہے
 حقیقت میں یہی لطیفہ معارف اور حقائق کا مدرک ہے جس سے مطالبہ اور مواخذہ کیا جائے گا
 جس کو عذاب یا ثواب دیا جائے گا بہت لوگوں کی عقلیں حیران ہیں کہ اس لطیفہ ربانی کا
 تعلق اس قلب جہانی کے ساتھ کس طرح ہے اور کیونکر ہے اور نہیں جانتے کہ اسکا تعلق اس طرح ہے

حبیبیہ اعیان و اعراض کا صفت موصوفت کا ملکہ و مکان کا یا جو نسبت الہ کو ہے
 کام کر دینا اس سے۔ اسکی حقیقت کو وہی شخص سمجھ سکتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ اس کے اسرار پر
 مطلع کر دیتا ہے اور آیات **إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ** **وَلَا يَتَذَكَّرُ**
أَلَّا يَحْكُمَ بِالْحَقِّ **الْحَقِّ** اور حدیث **قَالَ ابْنُ آدَمَ بَيْنَ جَبْعَيْنِ مَرَّتَيْنِ**
الْحَقِّ اور حدیث قدسی **مَا وَشَّحَنِي إِلَّا قَلْبُ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ** میں جو لفظ
 قلب دار و سولہ ہے اس سے وہی لطیفہ ربانی مراد ہے ایسا ہی صوفیائے کرام اور علمائے
 اسلام کی تحریروں اور تصنیفوں میں جہاں کہیں یہ لفظ آیا ہے اس کے بھی اسی لطیفہ روحانی کی
 طرف اشارہ ہے دوسرے لفظ روح ہے یہ لفظ بھی دو معنوں میں مشترک ہے (۱) یا ایک
 جسم لطیف ہے جسکا منبع اور مبدیہ قلب جسمانی کی جو تلف ہے عروق الاضراب حرکت
 کر نیوالی شرائین کے وسیلہ سے تمام اجزاء میں پونچھتا ہے زندگی اور حواس خمسہ کا فیضان
 جو اس سے اعضا پر ہوتا ہے اس چراغ کی روشنی کی مانند ہے جو گھر کے تمام کونوں میں پہنچتا
 جاوے یہ چراغ مکان کے جس حصے کو نلے میں جاتا ہے اوسکو روشن کر دیتا ہے پس زندگی
 کی مثال دیواروں کا نولہ ہے اور روح کی مثال چراغ کی سی ہے پھر روح اور اس کے
 باطن کی طرف حرکت کر سکی مثال انہی چراغ کی حرکت ہے جو کسی گھر کی حیثیت سے گھومیں
 پھر آیا جاتا ہے اظہار جب اس روح کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے یہی روح مراد لیتے ہیں یہ
 روح ایک لطیف بخار ہے جو دل کی حرکت سے بچتا ہے مگر اس روح سے ہم کو کچھ تعلق
 نہیں اب میں کہتا ہوں کہ دل کی بائیں طرف ایک لطیف بخار ہوتا ہے جو مصطفیٰ خدا
 سے پیدا ہوتا ہے نفس ناطقہ اسی سے تعلق رکھتا ہے اسی وسیلہ سے بدن کو تمام اجزاء
 سے تدبیر اور تصرف کا تعلق رکھتا ہے یہی نفس ناطقہ کفر اور اسلام قبول کرنے والا ہے پس
 روح ایک بخار لطیف ہے جو نفس رس سے تعلق رکھتا ہے وہ نفس ناطقہ کہلاتا ہے آیت
الَّذِينَ فِي الْأَنْفُسِ میں اسی طرف اشارہ ہے بعض حکماء اکی کا قول ہے کہ قلب صنوبری میں
 ہے یعنی اس کو دھنچتے ہیں کہ سنسکا ہے جس پر قلب و نفس سنسکا یعنی ادنیٰ ہے پھر دل میں بلو و قتل مسلم بہتر ہے
 سنسکا ابن آدم کا دل مرن کی دو انگلیوں (دو درادہ) کو ڈالنا ہے (۴) یعنی یہ دو سوسنسکا کی کو دلیں سنسکا ہوتا ہے

ایک بخار ہوتا ہے جو انکا لگا ہوا ہے اور اسکو پردہ کا کام دیتا ہے یہ بخار روح حیوانی کا عرش ہے نیز اس کے تحریک تصرف کا آلہ ہے اور روح حیوانی نفسانی نفس ناطقہ کا عرش آلہ ہر نفس ناطقہ اور بدن کے درمیان واسطہ ہیں جس سے نفس ناطقہ کا حکم اور اسکی تاثیر بدن میں پہنچتی ہے (۲) دوسرے معنی روح کے یہی لطیفہ ربانی ہے جس کی تشریح اوپر ہو چکی ہے لیکن لفظ عرش الروح فی القرآن میں جو روح مراد ہے اس سے پہلی روح مراد ہے جسکی حقیقت اور معرفت سے بہت عقلمند تیران ہیں تیسرا لفظ نفس ہے اس کے اگرچہ کئی معنی ہیں مگر اس سے بھی دو معنی مراد ہیں اول وہ معنی جو قوت غضب اور قوت شہوت کو ظاہر میں مصوفیائے کرام نفس کے لفظ سے جس جگہ جہا و نفس وغیرہ اپنی عبارات میں استعمال کرتے ہیں اس جہا و نفس سے قوت غضب و شہوانیہ کا وصف اور ان پر غلبہ پانا مراد ہوتا ہے دوسرا وہی لطیفہ ربانی ہے جس کی تشریح تو تفصیل لفظ قاب و روح کی بحث میں ہو چکی ہے چوتھا لفظ عقل ہے عقل کے معنی بھی بہت ہیں مگر ہماری طرح دو معنوں سے تعلق رکھتی ہے (۱) ایہ کہ بعض وقت اس معنی حقائق امور کا علم مراد ہوتا ہے اس صورت میں یہ عقل اوس علم کی صفت واقعہ ہوتی ہے جسکا محل دل ہے (۲) دوسرا یہ کہ کبھی اس لفظ عقل سے مدبر کے معنی معلوم سے واقف مراد ہوا کرتی ہے یعنی وہی لطیفہ ربانی جسکا ذکر اوپر ہو چکا ہے یہ بات ظاہر ہے کہ ذی شعور او صاحب علم شیخ خواہ کوئی ہو موجود و قائم بنفسہ ہو اگر تہی ہے اور علم ہمیشہ اسکی صفت واقعہ ہوتا ہے جو اسکی موجودہ حالت پر دلالت کرتا ہے اور یہ مافی ہوتی بات ہے کہ صفت اور موصوف ایک نہیں ہو سکتے +

یعنی عقل سے کبھی علم و شعور مراد ہوتا ہے کبھی عالم اور ذی شعور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اولی ما خلق اللہ العقل میں جو لفظ عقل وارد ہوا ہے اوس سے علم مدبر مراد ہے نہ محض علم و ادراک کیونکہ علم ایک صفت ہے اور صفت اپنے موصوف کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی اور صفت اپنے موصوف سے پیدا ہو سکتی ہے اور نہ بغیر موصوف کے قابل خطاب ہو سکتی ہے

۱۵ اسی محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں روح کی کیفیت دریافت کرتے ہیں کہ مدبر روح میرے پردہ گار کا امر ہے +

۱۶ یعنی پہلے اللہ تعالیٰ نے روح کو پیدا فرمایا +

پہر حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ پہر اللہ تعالیٰ نے یہ بھی حکم دیا کہ اُسے عقل ہمارے سامنے آوے گی
 حالانکہ صفت میں خود اپنی طاقت نہیں اس سے معلوم ہو کہ اگر اس کے عقل صاحب دراک اور شیخ
 کا ذکر ہے ہم انشاء اللہ تعالیٰ کچھ عقل کے اسرار و عجائبات تجھیں ظاہر کر سینگے جس سے تو خوش
 ہو جائیگا۔ پس تقریر بالا سے معلوم ہوا کہ ان الفاظ کے معانی قلب جسمانی۔ و روح جسمانی و
 نفس متحرکی اور علم میں ان کے علاوہ انہی سے پانچوں مفہم لطیفہ باقی ہے جو ذلیم صاحب
 اور اس سے اس حساب سے ان چاروں لفظوں کے پانچ معنی ہوئے جو نیک اکثر عالم ان الفاظ کو معنی
 کی حقیقت کو نہیں پہنچ سکے اور انہی کو کھٹنی کی طرح اور ہر دہر تا نہر پاؤں مالتے ہیں اور
 کچھ کی کچھ بے معنی مانگتے ہیں لہذا ہمیں ان الفاظ کے معانی کی تشریح پہلے کرنی پڑی۔
 پس جہاں کہیں قرآن طریفانہ اور حدیث ملیف میں لفظ قلب آیا ہے اس سے وہی معنی مراد میں
 جس سے اشیاء کی حقیقت دریافت ہوتی ہے +

میں کہتا ہوں یہی پانچوں لطیفہ باقی جس کے معانی مشترک ہیں اس سالہ میں ہمارا مقصد
 بالذات ہے اس جگہ اسی روح و نفس کی بحث مطلوب ہے لفظ انسان کے بھی دو معنی ہیں ایک
 محسوس جسے قوت باہر اور قوت لامس یعنی آنکھ اور ہاتھ دیکھ اور چھو سکتے ہیں (دوسرا نفس نام ہے
 انسان اول کے واسطے لوازمات اور خصوصیات میں جس کے لئے دوسرے سے ممتاز ہے ایسی ہی دوسری
 انسان کے لئے بھی خاص علامات اور خصوصیات ہیں بلکہ اس کی بہت سی صفات پہلے سے
 جدا اور علیحدہ ہیں کیونکہ انسان اول بالطبع مرد ہے اور دوسرا بالذات ذمہ اور قائم پہلے کو صرف
 حواس سے محسوس کر سکتے ہیں اور دوسرے کو عقل سے اگر سچ پوچھو تو انسان دوسرا ہی ہے
 گو پہلے کو بھی انسان کہتے ہیں جس طرح شمس کی روشنی کو بھی شمس کہتے ہیں جس طرح آفتاب کی
 روشنی آفتاب کہتے ہیں اور آفتاب کے وجود پر دلالت کرتی ہے اس طرح ظاہری انسان
 ہی حقیقی انسان کا سایہ ہے اور جس طرح شمس کی روشنی کو شمس کہتے ہیں اس طرح ظاہری انسان کو بھی
 انسان کہتے ہیں کیونکہ یہ انسان ظاہری ہندو را خال کا آلہ و ادارہ ہے تو گویا انسان اول کا استعمال
 مجازہ سبیل کے طور پر ہے ہمیشہ جب منظور کی استعمال کرتے ہیں تو اکثر اوس طرف مراد لیا جاتا ہے
 اس طرح انسان میں جتنا اس کے نزدیک لطیفہ مذکور بدن سے متعلق ہوئے کی صورت میں نفس کے لفظ کو

موتا ہے ورنہ اس کو روح کہیں گے موافق میں لکھ رہے کہ جب تک تعلق بدن کے ساتھ ہے تو اس کو نفس نہیں کہتے بلکہ اس وقت اس کو عقل سے تعبیر کرتے ہیں اسی واسطے اس کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ نفس جسم کے لئے کمال حیا و بہیم کمال اُسی صورت میں ہوگا جب تک کہ جسم کے ساتھ تعلق رہتا ہے مگر تعلق رہنے کی صورت میں اس نفس کو نفس نام طے کہیں گے نہ روح غرض یہ معلوم ہوا کہ بدن کے ساتھ متعلق ہونے کی صورت میں اسے صرف نفس کہتے ہیں اور عدم تعلق وقت روح یا عقل۔ اور دوسرے بحث اس پر پیش کردہ حقیقت میں غرض کو نا اچھا یا اچھا نفس روح کی خاص علامت تعریف کی گئی ہے نیز یہ بیان کہ روح اعراض و اضافات سے ہے یا جو اہل مجرہ و مادیہ کی افتاد ہی اسمیں مجرہ اور مادی کا بیان بھی ہو +

چشمہ اول

روح کی حقیقت کے اور اک کے بحث کے بارے میں علماء اسلام کے دو گروہ ہیں ایک فرقہ والے تو روح کی حقیقت میں غور کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے اور نہ خود غور کرتے ہیں اس فرقے میں اکثر سلف صالحین شامل ہیں جیسے حضرت ابن عباس و حضرت عکرمہ وغیرہ اور انہی میں سے حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ میں جن کا قول ہے کہ روح کا علم خدا کا خاصہ ہے جس نے اپنی مخلوقات میں سے کسی کو اس علم پر مطلع نہیں کیا اسی واسطے سبوں کو اس کے بابے میں اس سے زیادہ بحث نہ کرتی پابھیے کہ وہ کوئی چیز ضرور موجود ہے دوسرے فرقے میں ہی بہت سے سلف صالحین اہل ہیں اس کے حامی اور پیرو۔ کہتے ہیں کہ روح کے بابے میں بحث کیوں الودین میں بدست ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی حقیقت کو اپنے رسول مقبول پر ظاہر نہیں کیا بلکہ قل الروح من امر ربی کی آیت سے اسکی تحقیق اور تفتیش میں اہل غلو اور فساد ہے اور جس چیز پر قرآن شریف کے دلائل نہیں ہیں خواص کرادین میں مشاویہ پیدا اور عناد کر رہے بعض ائمہ اعلام نے منقول ہے کہ روح لئے آئینہ نام کی مجسمہ پیاور۔ اعلام جمع عالم کی جیسے انصاف جمع ماصر کی جیسے ہرے عالم امامون +

کی حقیقت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہی کسی نبی رسول نے بیان نہیں کیا یعنی جبکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف میں اسکی حقیقت کو ظاہر نہیں فرمایا اور تورات میں بھی اسکا کہیں مذکور نہیں۔
 جیسا کہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب یہود نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روح کی نسبت سوال کیا تو آیہ آیت یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی اور اپنے اہل کو بڑھکڑیائی تو یہود نے کہا کہ تورات میں ہی ایسا لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہود و نصاریٰ بھی اسکا علم خدا کا خاصہ سمجھتے تھے تو عام لوگ اسکی حقیقت پر کیونکر واقف ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ ایک غیبی شے ہے یعنی اس میں سولے نقل کے عقل کو دخل نہیں اور نہ ہی شارع علیہ السلام سے اسکی نسبت کچھ بیان ہوا ہے ہوا سولے ابن ابی طالب کہتے ہیں کہ خدا کے زبان کرنے میں حق و کجوت ہے کہ لوگوں کو اپنی عاجزی و انحراری معلوم ہو جائے۔ قرطبی کا قول ہے کہ جب انسان اپنے تفسیر کو جو دو پہلوؤں کے درمیان ہے باوجود یقینی ہونے کے شناخت نہیں کر سکتا تو اگر اپنے رب کی حقیقت اور معرفت عاجز ہو تو کیا عجب نہ دیکھتا کہ تمام جہاں کے عجائبات کا نظارہ کرتی ہے مگر اپنے آپکو نہیں دیکھ سکتی ہر سفر کے میں اس بات کا اختلاف ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی وفات سے پہلے ہی اس روح کی کیفیت اور حقیقت معلوم ہوئی یا نہیں بعض کہتے ہیں جیسا کہ پروردگار کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انتقال کر گئے اور آپ روح کی ماہیت کو نہیں جانتے تھے اور بعض کہتے ہیں کہ اسکا علم او کو محسوس ہوا تھا مگر قیامت کی طرح اللہ تعالیٰ نے اوس کے بھی پوشیدہ رکھنے کا حکم دیا ہوا تھا اور یہی صحیح ہے جیسا کہ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت کو اس وقت تک اپنے پاس نہیں بلایا جب تک آپ کو تمام حقیقی امور پر مطلع نہیں کر لیا دوسرا فرقہ ایسی گفتگو کرتا ہے اور کہتا ہے کہ رسولوں اور نبیوں نے اسکی حقیقت اور ماہیت کو اس واسطے بیان نہیں کیا کہ عام مخلوقات پر انبیاء علیہم السلام کی تابعداری فرض ہے اور ان کے قول و فعل کی مخالفت کفر یا گناہ کبیرہ ہے مگر انبیاء کے سوا دوسرے لوگوں کے قول میں سب کو اختیار ہے خواہ کوئی قبول کرے یا نہ کرے چنانکہ میر سید نہایت دقیق اور بے حدیق تھا اسکی بابت انبیاء علیہم السلام کا اگر کوئی قول ہوتا تو اسے اس طرح سے سمجھتا اور کیا اس میں حق نہ تھا اور خدا کی ہرگز نیا نیا خباہت اور معرفت ہوتا تھا

ضعیف العقل اور کثرت ذہن لوگ جو ہبات کی اہمیت کو پرہیز نہ سمجھتے انبیاء علیہم السلام پر اعتراض کر کے کفر کو پہنچ جاتے ایسا سبطانیہ علیہم السلام نے اس میں اشارہ کیا اور کتابت کلام کیا ہے نہ کہ صراحتاً لیکن قل الرّوح من امر ربّی سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس میں خوف کرنا اور سوچنا منع ہے اور نہ اس سے یہ نکلتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کلام نہیں تھا مان اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے تفصیل کیساتھ جواب نہیں دیا اور یہ بات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا روح کی حقیقت بیان کرنے سے خاموشی اختیار کرنا یہودیوں کے نزدیک مجملہ و لایکل ہوتے تھے تاہا و نکاح الیہا سوال کرنا بطور طنز اور طعنہ کے تھا کیوں کہ اہل عرب لفظ روح کا اطلاق کئی معنوں پر کرتے تھے جیسے راحت نسیم کی ٹھنڈک جبرائیل قرآن عیسے حیات قلب رحمت وغیرہ ان یہودیوں کے دلوں میں یہ خیال مستحکم تھا کہ اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم روح کے ایک معنی بیان کرے گا تو ہم کہیں گے کہ ہمارا یہ مطلب نہیں زیادہ خدشہ یہ تھا کہ علماء اور حکماء متقدمین کے اقوال بھی اس کے بارے میں مختلف تھے پس اس اختلاف کیساتھیں باعث نزاع لفظی کوئی جواب پورا نہیں ہو سکتا تھا لہذا ایسے طریقہ پیمیل جا بجا گیا جو ہر ایک معنی پر مادیق آسکے اور ساتھ ہی علماء ربانی کو اشدّہ و کثرت کے طور پر ایسی اصلی اور واقعی حقیقت پر بھی مطلع کیا گیا۔ کیونکہ مصلحت علم کا یہی قصدا ہے کہ سوا علم ربانی کے دوسرے کیساتھ ہر سبب و میں کلام نہ کیا جاوے اس واسطے کہ عوام اس کے سمجھنے کی لیاقت اور عقل نہیں رکھتے خصوصاً حکماء کے طریقہ پر ہرگز سمجھ ہی نہیں سکتے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ غبی غمزدہ ہیں اور خشک طبیعت ہوتے ہیں اور جبکہ تجزیہ اور تنزیہ با حقیقہ الی کو جائز نہیں سمجھتے تو روح انسانی کو وہ کیونکر مجرّد و جہانیت ہو پاک مان لینگے حالانکہ بعض سادہ لوح اللہ تعالیٰ کو بھی مجسم جانتے ہیں کیونکہ ایسے لوگ جسمانی موجودات کے سوا کسی امر معقول کو بالکل نہیں سمجھ سکتے اور جو لوگ درجہ عالمیت پر وارد کر جاتے ہیں وہ خدا تعالیٰ کو تو جمہیت سے پاک جانتے اور جانتے ہیں لیکن لوازمات جسمانی کی نفی نہیں کر سکتے اور اللہ جلّ شانہ کی واسطے جمہیت اور ہر کے قابل رہتے ہیں بعض محققین کا قول ہے کہ آیت مذکورہ میں روح کی حقیقت اور جامعیت کے سوال کا جواب ہے کیونکہ ان

لوگوں کا سوال روح کی قدرت اور حدود کے متعلق تھا اور میں اس سے کہتے تھے میں کوئی باطنی اور
 اختراع یا ایجاد کا نتیجہ نہ دیکھ سکتا ہوں اور نقشہ کے بنایا گیا ہے بلکہ صرف ہمارے امر سے وجود میں آیا جو
 جیسا کہ ان سب کو کا بیضاوی میں ذکر موجود ہے کہ وہ نہ عرض ہو جو جسم میں حلول ہوتا ہے اور نہ
 لطیف جسم ہے جو بدن سے محاسس ہوتا ہو اور نہ اجسام میں داخل ہو پس معلوم ہوا کہ وہ عالم امر سے
 ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے الاولیٰ الخلق والاخر یعنی عالم خلق اور عالم امر ہی کا بنایا ہوا ہے
 اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ خلق اور امر میں فرق ہے اجسام ظاہری پیدا کر نیکا نام خلق ہے
 اور اولیٰ جہاں کی باطنی کے موجود کر لئے اور ثانیاً فرمائے گا نام امر ہے اور جو چیز طول حق عرض کی
 بیشی کہتی ہو اور کہیں خاص شکل اور صورت میں محدود اور متشکل ہوا ہے عالم خلق کہتے ہیں
 مثلاً اجسام اور اسکے عوارض اور لوازمات اور جو چیز جس جہت مکان، بکثرت وغیرہ اوصاف
 جسم سے بری ہوں البعد ثلاثہ کی بیشی کی سخت میں داخل نہیں ہو سکیں اور جو عالم امر سے تعبیر کرتے
 ہیں اولیٰ ثانی صاحب عقل و صفت مزاج، طالب عبادت کیلئے وہی جواب کافی و شافی ہے اب
 میں کہتا ہوں کہ میرا دل یہی ہے اسی جواب سے خوش ہوتا ہے اور عقل ہی اسی کو تسلیم کرتی ہے جو
 پس صورت میں اگر یہود کا سوال روح کی حقیقت دریافت کرنا تھا تو قل الروح من امر ربی
 کا جواب ان کے سوال کے مطابق ہے مگر اجالی اور اس سے ضرورتاً ثابت ہو گیا کہ اس کی کینیت اور
 حقیقت کا دریافت کرنا ان امور ممکنات میں سے ہے جبکہ عالم اگر خدق کیا جاوے اور غور و فکر
 سے کام لیا جاوے تو جس ہو جانا ممکن ہے مگر محال نہیں ورنہ ہی غیر ممکن ہے جیسا کہ عالم امر کی
 باقی مجرورہ شکیا کا حال ہے +

اور اگر یہودیوں کا سوال قدمت اور حدود کے متعلق تھا تو یہی قرآن شریف کا جواب ہے
 سوال کے سوائے اور مطابق ہے اور کچھ تفصیلی بھی ہے کیونکہ اس میں اس کی تخلیق و تخریق
 کی طرف اشارہ ہے اور تکوین حدوث کو چاہتا ہے اور اگر روح کی معرفت اور ماہیت کو محض
 ہوتی تو اسکے جواب میں کہا جاتا قل خَلِقَهَا عِنْدَکِی یعنی کہو کہ جس کا علم اللہ تعالیٰ کا ہی
 خاصہ ہے جیسا کہ قیامت وغیرہ کے سوالوں میں کہا گیا ہے کیونکہ اگر کسی وجہ سے یہی اس کی
 حقیقت اور ماہیت کا احاطہ امکان میں نہ ہوتی تو طالعان حق اور مثلاً شیان معرفت لہے

کو اس میں غور و فکر کرنے اور مراقبات اور محاورات کی سخت تکلیفیں اٹھانے کو کچھ فائدہ حاصل نہ ہوتا
اسی واسطے اللہ تعالیٰ کے فرمانِ جب لا وعا اولہ یتفکروا فی النفس کما وودہ النفس کما
افلا یتبصرون سے معلوم ہوتا ہے کہ روح کی معرفت و حقیقت کا علم ممکن الحصول ہے۔
اور اس کی معرفت اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے پس اس صورت میں اگر ہم اس طریقہ
تحقیقی و لغتیش کو اختیار کریں اور حکماء متقدمین وغیرہ کے اقوال سے اس کی کشف حقیقت کے
دریچے ہوں تو جہاں تک یہ خیال ہے اس میں کمی گناہ نہیں ہے۔ اس میں تو کلاماً علی اللہ
اسکو شروع کرتے ہیں کہ لفظ نفس حکماء کے نزدیک تنگی نامیت ذاتی اور جوہر نفسانی کی
حقیقت کے واسطے موضوع نہیں ہے کیونکہ وہ بسیط ہے اولیٰ بیکی تعریف اسکے اجزاء ذاتی کے
اعتبار سے نہیں ہو سکتی بلکہ نفس کی تعریف اسکے فعل و افعال تاثیرات کے لحاظ سے ہوتی ہے
لہذا کہا کرتے ہیں صلی کمال اول طبعی الخ یعنی نفس کی قوت سے جس کو اپنی تاثیرات اور اثرات کی واسطہ
طبعی جسم کی ضرورت ہے یا میں کہہ دو کہ نفس ایک ایسی چیز ہے جو جسم کے تمام اجزاء پر اپنا اثر ڈالتی ہے
اور خود بھی اسی اثر سے متاثر ہوتی ہے اور اسی تعریف میں نفس کو جملہ قسام آجاتے ہیں۔
کیونکہ حکماء کے نزدیک نفس صرف نفس انسانی تک محدود نہیں جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے
بلکہ نباتات اور حیوانات میں بھی نفس اور روح سے فرق یہ ہے کہ جس میں نباتات کی تعریف
ہوتی ہے تو سے پیدا و سکی تعریف میں نشو و نما اور غذا وغیرہ کی قید لگا دیجاتی ہے
اور نفس حیوانی کی تعریف مطلوب ہوتی ہے تو اس میں جس حرکت بالارادہ کی صفت زیادہ کر دیتی
ہیں اور چنانچہ نفس انسانی کی تعریف منظور ہوتی ہے تو اس میں دراک کلیات عقل و تمیز
کی حیثیت بڑھا دیتے ہیں خیر کچھ یہ مطلب بھی ہے کہ نفس کی تعریف اسکی ذاتیات کے اعتبار سے
نہیں کرتے بلکہ اس کے فعل و افعال آثار و افعال کے لحاظ سے کرتے ہیں اور کبھی نفوس
ثلاثہ نفس انسانی حیوانی و نباتاتی کی تعریف ایک ہی طرح پر کرتے ہیں ہوں کمال اول طبعی
طبعی الخ حیاتی بالقوۃ یعنی نفس ایسے جسم طبعی کا پہلا کمال ہے جو اسکے الخوالہ
کا کام دیتا ہے اور بالقوۃ صاحب حیات ہو سکتا ہے (+)
کے حکماء انشاء اللہ اس تعریف کی زیادہ تشریح کریں گے لیکن قبل ازیں کہ ہم اسکی تشریح کریں

پہلے بطور تمہید کچھ عرض کرتے ہیں۔

واضح ہو کہ مواد جسمانی اپنی ذات میں کمال حاصل کر چکی قابلیت کہتے ہیں یعنی اپنی نوع میں ایک خاص درجہ اور ایک حد میں تک پہنچ سکتے ہیں اور یہی اونچی علت غائی ہے۔ ہر ایک جسمانی مادہ قوت فعل الفعال کی بدولت اپنی خاص مقررہ حد تک پہنچ جاتا ہے۔ سمیٹج ایک مادہ دوسرے مادہ پر تاثیر ڈالتا ہے جیسا کہ آفتاب اپنی تاثیر سے کئی چیزوں کو لطیف کرتا اور حد اعتدال پہلاتا ہے تاکہ وہ چیزیں حوراک و غذا کا مادہ بن جائیں۔ پہری غذا فی اور حوراک کا مادہ دوسرے مادے سے متاثر ہو کر قوت حیات کو قبول کرتا اور ایسی صورتوں میں آجاتا ہے جیسے عقل و محنت کے آثار و علامات مرتب ہو جاتے ہیں مثلاً نباتات اور حیوانات غذائی و خوراک کی طور پر درجہ بدرجہ ایسی صورتیں اختیار کرتے جاتے ہیں کہ بالا عرض ہم انسانیت میں آکر عقل و علم و محنت کے آثار انہی پر مرتب ہوتے ہیں کیونکہ اللہ جل جلالہ غنا حاصل کرنے کے لیے اللہ کو گئے ہیں کہ قوت حیات اور روح کو قبول کریں۔ پہلے ان عناصر میں قوت تغذیہ - تنمید اور قوت تولید پیدا ہوتی ہے۔ حیوان میں قوت حسی حرکت کا ظہور ہوتا ہے۔ پھر انہیں علم و تیز کی طاقت پیدا ہوتی ہے اور ان تمام انواع و اقسام کے صورت کمالیہ جو حیات کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔ اوس کو نفس کہتے ہیں اور اسے اولی نفس بنانا تا فی نفس ہے جسکے ذریعہ نباتات ان عناصر کو غذا کے کام لیتے ہیں جیسے انسان کی غذا طعام ہو اس طرح نباتات کی غذا عناصر ہیں اسی غذا سے یہ پرورش پاتے پھلتے پھولتے ہیں جیسے انسان کا کچھ نباتاتی غذا سے دن بدن بڑھتا اور پرورش پاتا ہے۔ درمیانی نفس حیوانی نفس ہے جس سے حیوانات حسی حرکت کرتے ہیں اور اسے اعلیٰ و افضل نفس نامتھ ہے جس سے انسان میں عقل و تیز کا فیضان ہوتا ہے۔ نباتات - حیوانات اور انسان میں نفس کا موجود ہونا بدیہی امر اور حسی مشاہدہ ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان اجسام میں بعض افعال و تاثرات کسی خارجی کے صادر ہوتے ہیں مثلاً حسی حرکت تغذیہ و تنمید اور تولید کا ظہور ان اجسام میں عجز انہیں ہوتا بلکہ یہ کام بلا ارادہ اور خواہش کے ہوتے۔ چلے جاتے ہیں اور بعض افعال جیسے کھانا کھانا یہ بھی کہتے ہیں انسان کے ارادے سے ظاہر اور صادر ہوتے ہیں۔ پس ہرگز نہیں ہو سکتا کہ ان افعال و تاثرات کا سبب و قائل اولی نفس ہو بلکہ یہ سبب و قائل یہ مادہ صرف نباتات

کو قبول کرتا ہے اس میں یہ قابلیت نہیں کہ دوسرے مادہ پر اپنا اثر ڈال سکے بطور حسیہ جو تمام اجسام میں مشترک ہے وہ بھی ان افعال کی موجودگی میں ہے اگر یہ صورت پر افعال اور کردار کی موجودہ مبدع ہوئی تو تمام انواع کے افعال ایک ہی قسم کے ہوتے اور ہرگز ان میں اختلاف نہ ہوتا جب ہم جمیع افعال اور حرکات کو ایک دوسرے کے متضاد اور مخالف دیکھتے ہیں تو لا جرم ماننا پڑتا ہے کہ ان اجسام میں حسیہ کے علاوہ کوئی دوسری چیز بھی ہے جو ان افعال و آثار کی مصدقہ ہے یہی وہ قوت ہے جو اجسام سے تعلق رکھتی ہوگی اسی سے تمام افعال و آثار صادر ہوتے ہیں اور جس قوت سے مختلف افعال و آثار صادر ہوتے ہوں

اوس کو حکما نفس کہتے ہیں +

مصدر افعال و کردار البشر نزد حکم روح آدم معتبر

چونکہ یہ قوتیں مختلف ہیں لہذا باعتبار اختلاف موقع و محل ان کے نام بھی علیحدہ علیحدہ ہیں حسیہ قوت صورۃ کمال پس نفس اس اعتبار سے کہ وہ جسمانی کو اسی کو نشو و نما کی حالت میں طول عرض اور عمق میں بڑھاتا اور تقویت دیتا ہے قوت کو نام ہی موسوم ہے اور اس حسیہ سے کہ وہ نفس مادہ میں حلول ہو کر جوہر بناتی اور حیوانی کو جمع کرتا ہے اور اس ذریعہ سے مادہ ایک خاص شکل سے متشکل ہوتا ہے اسے صورت کہتے ہیں اور اس لحاظ سے کہ جسمانی طبیعت اس کے متعلق ہو نہیں سکتی بلکہ ناقص ہی حسیہ نفس سے جسم کی ملاوٹ ہوئی تو درجہ کمال کو پہنچ گئی۔ اسے لفظ کمال سے تعبیر کرتے ہیں۔ حکما حسیہ نفس کی تعریف کرتے ہیں تو درجہ کمال کو باقی دونوں قوتوں پر ترجیح دیتے ہیں جسکی وجہ یہ ہے کہ حسیہ نفس کی تعریف باعتبار ذاتیات نہیں ہو سکتی بلکہ قوت فعل اور افعال کی حیثیت سے ہوتی ہے اور لفظ قوت ہر دو قوتیں مذکور میں مشترک ہے حالانکہ تعریف میں مشترک الفاظ کا استعمال کرنا جائز نہیں ہے اور لفظ کمال ایک ہی وضع سے دونوں قوتیں کو شامل تھا۔ اس واسطے نہ لفظ قوت تعریف میں ذکر کرتے ہیں اور لفظ صورت نفس کی تعریف میں لاتے ہیں کیونکہ صورت ہی دونوں قوتیں کو شامل نہیں ہو سکتی ہے وجہ یہ کہ لفظ کمال کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ یہ دونوں قوتیں کو حاوی اور محیط ہے اور نفس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ وہ جسمانی کا پہلا کمال ہے اور اس کمال کی دو تہیں ہیں جس کی کوئی نوع کسی کو محض اپنی ذات میں پوری اور مکمل ہو جائے تو اس کا کمال کہتے ہیں۔ جیسے میز کسی وغیرہ جو اپنی ایک خاص حالت اور خاص صورت میں کر درجہ کمال کو پہنچ جاتی ہیں

زندہ رہ سکے جیسے نباتات۔ یا حس و حرکت بالارادہ کو قبول کر سکے جیسے حیوانات۔ یا کلیاً اور جزئیات کا ادراک کر سکے اور افعال بالقوی کا مصلح ہو سکے جیسے انسان۔

صرف بالقوہ کے بیہوشی ہیں کہ جو چیز ہوسکے اگرچہ بالفعل موجود نہ ہو۔ کیونکہ حیوان اگرچہ کسی خاص جہ اور خاص وقت میں متحرک بالارادہ نہ ہو تو بھی وہ حیوان ہو اور اسکو اس وقت حیوان بالقوہ کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ایک ایسی ہفت ہے جس سے وہ اپنے ارادہ سے متحرک ہو سکتا ہے جس طرح طیب اگرچہ کسی خاص وجہ سے کسی وقت اپنی طبابت میں مشغول نہ ہو تو بھی وہ طبیعت بالقوہ کے کہنے سے ہر نفس کا خارج ہو گئے اس واسطے کہ اگرچہ وہ اجسام طبعی آلات کی واسطے کمالات اولیہ میں لیکن اس سے عقیدہ افعال صادر ہونے میں وہ بالقوہ ہرگز نہیں بلکہ دائمی اور وجودی ہیں کیونکہ ان افعال میں کسی قسم کا نقص نہیں آتا۔ ہوتا اور پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ نفس ناطقہ کے علاوہ اور نفوس کو بھی باعتبار اختلاف افعال کے نفس کہتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ نفس کی کوئی ایسی تشریف نہیں ہو سکتی جو نفس ثلاثہ (نباتی حیوانی انسانی) کو شامل و جامع ہو لیکن ابن سینا نے اپنی شفا میں تمام نفوس کی شمولیت کی واسطے ایں تشریف کی ہے کہ جو چیز مختلف افعال کے صدور کا مصلح ہو اور اس میں قوۃ ارادہ بھی ہو اسکو نفس کہتے ہیں لیکن اس تشریف کو اگر غور و امعان کی نظر سے دیکھا جائے تو کچھ تیر نہیں لگتا کہ آیا نفس جو ہر سے یا عرض یا کوئی اور چیز کیونکہ کمال جسمانی قسمی بھی ہوتا ہے اور مضوی بھی اور ہر ایک مانہ کے متقدمین اور متاخرین نے روح کے بارے میں اختلاف کیا ہے یہاں تک کہ قریباً ہزار تک اسکی تعداد ہو چکی ہوئی ہے جیسا کہ امام غزالیؒ کے باب عجائب قلب میں ذکر کیا ہے لکھا ہے کہ وہ دو فریق ہیں ایک فریق اوس کے مجرّد عن المادہ ہونیکا انکاری ہے دوسرا فریق اس کے تجرّد کو ماننے ہے لیکن جو لوگ تجرّد کے منکر ہیں وہ اپنے دعویٰ کو ذیل کے قوالوں سے ثابت کرتے ہیں (قول اول) ابن اوندی کہتا ہے کہ روح جو ہر ہی ہے اسلئے کہ قائم بالذات ہے اور غیر منقسم بھی ہے اسلئے کہ اوسکا تعلق بسا اٹھ سے ہے لیکن مادہ سے مجرّد نہیں کیونکہ میری نزدیک ممکنات کا مادہ سے مجرّد ہونا محال ہے گو بار اوندی کے نزدیک تجرّد عن المادہ صرف ذات باری تعالیٰ کا وجود ہے اور روح انسانی دل میں ایک جوہر فرد ہے کیونکہ دل میں علم ثابت ہوتا ہے (دوسرا قول) کہ یہ روح دماغ میں ایک طاقت ہے اور ایک ایسا فعل ہے

جس کا ہر ذرہ ہوتا ہے (تیسرا قول) تمام اعضاء کا ہے کہ یہ روح تینوں قوی کا مجموعہ ہے پہلی
 قوت حیوانی ہوا کہ اس کا مسکن دل ہے اور یہ ایک لطیف اور گرم جسم ہے اس پر زندگی کا دار و مدار ہے
 دوسری قوت طبعی ہے اس کا مسکن جگر ہے اور یہ ایک لطیف القوام جسم ہے تیسری قوت نفسانی جو
 یہ قوت دماغ میں رہتی ہے اور یہ بھی ایک جسم لطیف اور گرم بخار ہے چوتھا قول یہ ہے کہ
 روح ایک محسوس چیز ہے (پانچواں قول) یہ ہے کہ روح اخلاط الاربعہ مساوی الکثیفہ والیسفہ
 یعنی صفرا و سودا و بلغم اور خون جبکہ انکی مقدار باہم علی قدر تناسب دی ہو (چھٹا قول) یہ ہے
 کہ روح اعتدال مزاج کا نام ہے (ساتواں قول) یہ ہے کہ روح خالص اور متدل کا نام ہے
 کیونکہ زندگی اسی سے قائم رہتی ہے (آٹھواں قول) یہ ہے کہ روح ایک ہوا ہے کیونکہ ہوا کو ایک
 لحظہ بڑھ جانے سے زندگی کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور بدن ہوا سے بھری ہوئی مشک کی طرح ہے۔
 (نانواں قول) حمید الملک بن حمید اراکام مالک کا ہے کہ وہ ایک لطیف جسم بالکل
 انسانی صورت پر ہے اس کا چہرہ بھی ہے اور ہاتھ بھی ہیں اور پاؤں بھی ہیں غرض اس کا ہر ایک
 عضو انسانی بدن کے ہر ایک عضو کے مقابلہ پر ہے مگر ان تمام قولوں کی کوئی بھی دلیل نہیں
 نہ عقلی اور نہ نقلی جیسا کہ صاحب موقوفہ اسکا ذکر کیا ہے اس لئے یہ اقوال لائق التفات اور
 قابل اعتناء نہیں ہیں (دسواں قول) یہ ہے کہ روح ایک لطیف اور نوزلی جسم ہے اور بدن
 میں اس طرح سلایا ہوا ہے جیسے عرق گلاب گلاب کے پھول میں یا آگ کو ٹیلے میں یا روغن بادام
 میں نہ تبدیل ہوتا ہے اور نہ تحلیل یہاں تک کہ اگر بدن کا کوئی حصہ کاٹ دیا جاوے تو اس کا وہ حصہ
 تمام اعضاء میں سمٹ جاتا ہے۔ مسامات کا بند ہو جانا سے باریک سے باریک جگہ میں قفل ہو جاتا
 نہیں روک سکتا۔ اس طرح بعد مسکانی اسکو حصول حقائق سے باز نہیں رکھ سکتا۔ جمیع کمکات
 میں اشرف اور اعلیٰ ہے اسکو صرف جسم بھی کہہ سکتے ہیں۔ مگر وہ جسم کثیف کی طرح نہیں لطیف
 ہے مگر نہ جیسا نہیں قوی ہے مگر کثیف پھر کی طرح نہیں یعنی باوجود ہقدر لطیف نہ روغن محض
 ہو شیکل اپنے افعال میں مکرور نہیں۔ خلاف ظاہری جسام کے جو بحالت لطیف ہو کر مکرور و متعین
 ہوتے ہیں اور بصورت کثیف ہونے کے قوی اور طاقتور بڑے بڑے متکاملین کی حیوانات سو
 اسی راوی کو پسند کرتے ہیں۔

وجہ اقل یہ ہے کہ ہمیشہ امر جزئی سے امر کلی پر حکم کرتے ہیں اور اس حکم کیو حکم اور حکم علیہ کا
 ذہن میں ہونا ضروری ہے اور یہ بھی مافی ہوی بات ہے کہ تمام جزئیات کا اور اک کرسوا لامرف ہے جس سے
 جیسا کہ تمام حیوانات میں قوت اکہ کام کرتی ہے اور قوت دہمہ جسم ہے اور وجہ وہاں ایک جاسات ہے
 کہ جب کوئی یہ کہتا ہے کہ میں حاضر ہوں یا بیٹھا ہوں یا کھڑا ہوں تو اسوقت لفظ میں ایک اشارہ
 جسم کی طرف ہوتا ہے پس اس کے مجلیم ہوا کہ جسم ہی روح ہے (وجہ دہمہ) اگر روح اپنے جسم سے
 مجر و ہوتا تو تمام بدن کی طرف اسکی نسبت مساوی ہوتی اور تمام جسم میں ہر ایک اثر یکساں ہوتا اور
 طبعی طور کا اختلاف اور عقلوں کا تفاوت نہ ہوتا یعنی تمام لوگ عقل و تیز میں یکساں اور برابر ہوتے
 لیکن یہ تمام وجوہات نہایت کمزور ہیں جیسا کہ کتاب تھا صمد میں اسکا ذکر آچکا ہے اب میں کہتا
 ہوں کہ اگر احوال عشرہ مذکورہ میں غور کیا ویر و بعض اقوال ہی اسکا عرض ہونا ثابت ہوتا ہے
 جسے کہ چھٹے قول سے اور بعض اقوال سے اسکا جوہر ہونا نکلتا ہے

قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ اکثر متکلمین ہر صرح کو عرض خیال کرتے ہیں اور اسی کو زندگی مانتے
 ہیں استاد ابو اسحاق نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے امام فخر الدین کہتا ہے کہ یہ
 معنی کہ روح بدن میں ایک عرض حلول شدہ ہے یہ بالکل ضعیف ہے اور کوئی عقلمند اسکا قائل
 نہیں کیونکہ انسان علم و قدرت وغیرہ صفات کے موصوف ہوتا ہے اور یہ موصوف خود اسکا
 نفس ہے اور یہ علم و قدرت اسواض و صفات ہیں پس اگر نفس انسانی جو ان اوصاف کیساتھ
 متصف ہوتا ہے عرض ہو تو صفت کا صفت کے ساتھ ہونا لازم آتا ہے حالانکہ یہ غیر ممکن
 اور محال ہے اسلئے معلوم ہوا کہ وہ بدن میں حلول شدہ عرض نہیں ہے نیز اسصورت میں یہ بھی
 لازم آتا ہے کہ ایک ہی صفت کسی ایک موصوفوں اور مقامات کے قائم ہوا اور ہر ایک عضو عقلمند
 اور دانشور ہو۔ حالانکہ یہ بالکل غلط ہے میں کہتا ہوں کہ امام فخر رازی کے قول کو دیکھو

سہ جو کہ کسی جس کو محسوس ہو سکا و سکوحزی کہتے ہیں اور جو اس معلوم اور محسوس نہ ہو کہ بلکہ عقل کا نام ہے
 اس کو کئی جہت سے مثلاً یہ کپڑے کو دیکھ کر کہتے ہیں کہ یہ سیاہ ہے اسصورت میں یہ کپڑے کی صرف سیاہی امر جزئی
 ہے جس کو صرف قوت باصرہ محسوس کرتی ہے اور وہ قوت باصرہ خود جزئی ہے اور جزئی کا مدک جسم
 ہوتا ہے پس اس معلوم ہوا کہ انسانی مدد کہ یہی جسم ہی ہے مگر لطیف اور نہایت لطیف

عقل و ادراک کا قائل نہیں ہے کہ کوئی عقل بھی اس کا قائل نہیں اگر اردو عالم کے اکثر
 متکلمین کا یہ خیال اور یہی عقیدہ تھا بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قول کے مانگوں کے نزدیک سے
 کام نہیں لیا یہ طریقہ پاکچیزیں قول پر بھی امام محمد زاری نے اپنی تفسیر کی ہیں اعتراض کیا ہے اور انھوں نے
 کہا ہے کہ غلط اور یوں کہ یہ صرف خون کو روح کہا جائے نہ کہ تمام اجزاء کو حالانکہ یہ بھی
 غلط ہے اس طرح جو قول کو کہ روح ایک مخصوص شکل ہے فصل غرض ہے کہ ان متکلمین کے طرقت
 منسوب کیا ہے پہرا و سکوئی و لائل سے باطل کیا ہے ان دلائل میں سے ایک یہ دلیل ہے
 کہ جب ہم کہتے ہیں کہ یہ میرا سر ہے یہ میرا ہاتھ ہے یہ میری آنکھ ہے یہ میری باقی اعضا کو
 ہی اسی طرف مضاف کرتے ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ مضاف ہمیشہ اپنے مضاف الیہ کا غیر ہوگا اگر
 ایسے معلوم ہو کہ انفسن طقا و اعضا جسمانی میں فرق ہے اور نفس ناطقہ جسم نہیں ہے ورنہ ایک چیز کا
 اعضاء پر نفس کی طرف لازم آتی ہے اور یہ محال ہے کہ جس پر اس جسم پر کوئی انسان کہتے ہیں
 وہ اس جسم اور جملہ اعضا سے ایک علیحدہ چیز ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ جس وقت انسان بدن مرد
 ہو تو ہے اس وقت مردہ زندہ ہوتی ہے اس کی بجائی یہی معلوم ہوا کہ روح ایک علیحدہ چیز ہے اور انسانی
 اجسام اور چیزیں و لا تخلفون الذین قتلوا فی سبیل اللہ احوالاً سے صاف اور صریح معلوم
 ہوتا ہے کہ شہداء زندہ ہیں حالانکہ ان کے جسم اور بدن مردہ ہو چکے ہیں اس طرح حدیث الیہ
 الا نبی اللہ لا یحیون ولا یموتون فیقولون من قال یرید ان یحیی الیہ من بعد الموت ثابت ہوتا ہے اگر
 یہ کہا جائے کہ حیات کا مشاعر الیہ جسم ہے اس کے علاوہ اور کوئی دوسری چیز نہیں ہو سکتی
 کا مشاعر الیہ قرار دیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ تمام وہ زندہ ہیں حالانکہ یہ جرم باطل ہے کہ جس
 معلوم ہوا کہ انسان اس جسم کے علاوہ کوئی اور چیز ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ دنیا میں جعفر زہد صاحب
 حبیبی و مسلمان عیسائی یہودی وغیرہ پانچوں مردوں کو صدقہ و غنیمت کے ذریعہ تو اب پہنچاتے
 ہیں اور ان کو حق میں دعا و خیر کرتے ہیں اس سے ظاہر ہے اگر انکی فطرت سلیمہ و کھواس امر کی اہمیت کوئی
 کہ انسان اپنے جسم سے غیر ہے اور اصلی انسان حرنے کے بعد بھی زندہ ہوتا ہے تو انکی افعال
 بالکل ان کے عینیت ہوتے قرآن کریم اور حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرمودہ یون کی
 کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے راستہ میں قتل کئے گئے ہیں ان کو مردہ نہ سمجھو بلکہ انہیں علیہم السلام عزت نہیں ہوتا
 صرف ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف انتقال کر جاتے ہیں +

اہل جماعت کو بندوں اور خضریوں کی صورت میں تبدیل اور اس طرح کر دیا ہوا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا
 مسیح کیمالہ تعین وہ لوگ کیسی ہی انسان ہو یا نہیں اگر وہی انسان نہ ہو اور اپنی تبدیل شدہ حالت کا اعتراف کر سکتا
 ہے تو اس طرح سے کیا فائدہ اور فنیف تو ریح جو صورت کی تبدیل ہو مطلوب تھی کس طرح عمل میں آئی اگر وہی
 انسان ہو صرف انکو اجسام تبدیل ہو گئے تھے تو معلوم ہوا کہ انسان اور جسم میں فرق ہے اور یہ حد محسوس
 روح نہیں ہے اب ہمیں کہتا ہوں کہ یہ بات بالکل خلاف عقل اور بعد از قیاس ہے کہ لفظ صورت محسوس
 متکلیفین کی یہ مراد ہو کہ واقعی انسان اقراں روح کے بغیر ہی بدن محسوس اور جسم شہو مہالانہ کوئی
 عامل ہر قابل نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ بات ظہر من الشمس ہے کہ جسم مقارنت روح کے بغیر از قسم جادات ہے
 پہلی چیز سے یا ایھا الانسان انک کادح المران بات کدحاً مقارنتیہ کا خطاب کیونکہ یہ کدحاً
 اصل کے یہی لازم آتا ہے کہ قبروں میں مردہ جہاں ہی اور وہی کے مکلف ہوں حالانکہ یہ بات کے یہ متکلیفین ہی
 قابل نہیں اور کیا یہ خیال ہی نہیں ہے کہ صرف روح ہی انسان نہیں ہے اگرچہ اجسام ہو علیحدہ شہو لازم آتا ہے
 کہ ان اجسام سے متعلق ہونے سے پہلے ہی عبارت کے مکلف اور بار امانت کے متعلق تھے حالانکہ یہ
 امر بالکل خلاف واقعہ ہے بلکہ اس لفظ صورت محسوس کو ادنیٰ یہ مراد ہے کہ مفہوم انسان میں مقصود
 بالذات تو جسم ہی ہے جو جس حد کا اور قوی ہو کہ پر مشتمل ہو اور روح کا تعلق اس کے لوازمات اور اثرات
 سے ہے بھجھہ اس کا مقصود بالغرض اور مقصود بالنتیجہ ہے اور ان کے نزدیک نفس ہی جسم کا جزو ہے
 صرف تا فرق کر دو صاف اور شفاف ہے۔ مگر جس وجہ سے ہم نے ذکر کیا ہے اس کو امام فخر
 رازی کے تمام اعتراض رفع ہو جاتے مثلاً اعتراض کہ مصناف اور مصناف الیہ میں ضرورتاً تفاوت
 ہو جانی چاہیے نہیں ہے مگر قارئین کے واسطے کلی اور جزوی کا فرق ہی کافی ہے اور دوسرا اعتراض کا
 جواب یوں ہو سکتا ہے کہ اول تو ایسا اوقات قرآن شریف کے ظاہری معنی مفید نہیں ہو سکتے بالغرض
 اگر تسلیم ہی کر لیا جاوے تو بعض آیات ایسی ہیں جن کے ظاہری الفاظ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسان
 خاص جس جسم اور صورت کا ہی نام ہے جیسے آیت ذیل لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ
 مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُفُوسًا فَرِيقًا اِنْ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّفْسَ الْكَافِرَةَ سے
 ثابت ہوتا ہے کہ نہ کوچیز مٹی سے پیدا کی گئی ہے اور نہ طینہ مضمون وغیرہ ممکن صورت میں
 تبدیل ہوئی تھی یہ سب وہ روح نہیں ہے اور یہ روح مع الجسم ہے اس واسطے کہ لفظ غائہ اور

ہاں انسان اپنی ہی سرور کو شہو اور جہد و جد سے اپنے رب کے صفات اور صفات سے

ظاہری اگرچہ جسم کی ایک صورت ہے اور ظاہر کا ادنیٰ علم ہوتا ہے اگر غور سے دیکھو تو کل اور جز میں ہی ایک قسم کا غائیہ اور غائیہ کی قوت
 کے متوازن کو غائیہ شہو ہے کہ کیا یہ دو ایک صفت ہو گا اور جسم ہی لفظ غائیہ ہے غائیہ کو وقت پر کر کے اس کو ہر جہد و جد سے

مضغ جن سو انسان پیدا ہوتا ہے نفع روح سے پہلے موجود تھے پس معلوم ہوا کہ اس آیت میں
لفظ انسان روح مراد نہیں بلکہ یہ ظاہری جسم صورت مراد ہے پھر امام فخر رازی کا یہ اعتراض
اگر موت کی حالت میں اجساد کو زندہ مان لیا جائے تو اس کو تمام اجساد کا ذنبہ ہونا ہی لازم آتا ہے
ہمیکہ نہیں اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ کو اختیار ہے کہ کسی چیز کو کسی چیز کے ساتھ خاص کر دے طلب
یہ کہ اجساد تو مردہ ہی ہیں مگر شہداء کو اجسام کا زندہ رہنا خصوصیات ہی ہے یہی معنوں حدیث
شریف سے یہی ثابت ہو کہ شہیدوں کے اجساد میں قبروں کے اندرون کے ارواح و ایس کی حیثیت
جائے ہیں وہ شہداء قبروں میں کہاتے پیتے اور عیش کرتے ہیں مگر قبروں کے کہو کردیجئے
سے کچھ ہی معلوم نہیں ہوتا اس طرح سے وہ موت کی حالتیں ہی زندہ رہتے ہیں لیکن
ہم کو جو یہ ظاہری سے مردہ معلوم ہوتے ہیں پس معلوم ہوا کہ انسان جسم ہی کو کہتے ہیں۔
اور امام فخر رازی نے خود اپنی تفسیر میں **وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ** کی آیت
کی ذیل میں نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ارواح کو آسمان پر پہنچاتا ہے اور انکو عرش کے نیچے
قنادیل سے پاس جگہ ملتی ہے اور ہر ایک قسم کی نعمت اور رحمت سے فرخاں اور ممتاز فرماتا ہے یہی طرح
سوال قبر کی حدیث میں آیا ہے کہ منکر و نکیر مردہ کو اٹھاتے ہیں اور اس کو پوچھتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے
پھر اگر وہ جواب با صواب دیتا ہے تو اسکو کہتے ہیں کہ دہن کی سی نیند سو جاؤ اور اس سے ملنے
ہیں ان سب باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان جسم ہی کہلاتا ہے نہ کہ روح کیونکہ روح نہ تو مرتا ہے
اور نہ قتل ہوتا ہے اگر صورت میں **وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ** میں امر نہی عنہ کا مرجع مروج
قرار دیا جاوے تو تعجب ہو گا کیونکہ روح میں تو یہ صفت ہلوی سے موجود ہے یعنی فنا نہیں ہوتا
قتل نہیں ہو سکتا اور مخاطبیں کو اپنی ہکا علم تھا۔ تو اس خبر سے سوائے تحصیل حاصل اور امر لا طائل
کے اور کیا فائدہ ہو سکتا ہے پس معلوم ہوا کہ اس آیت میں امر نہی عنہ صرف جسم ہی ہے اس کے علاوہ
اگر اجساد میں ہی حیات تسلیم کر لیا تو کیا سچ ہو بلکہ آیت **وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ يَبْغُونَ**
وہ کہتے کہ لا تقف موتک لتبکیھن کی تفسیر میں بعض کا خیال ہے کہ زبان قال کو ہے نہ زبان
حالت سے یہاں تک کہ اصل کشف اسکو سننے اور دیکھتے ہیں۔ مگر عوام اس کو نہیں سمجھ سکتے اور حدیث
ملہ ہر ایک چیز اللہ تعالیٰ کی تسبیح اور تحمید کرتی ہے۔ لیکن تم نہیں سمجھتے۔

میں آیا ہے کہ عذاب قبر کو سوا جزئ انسان کے باقی تمام مخلوقات منہی ہے اور کچھ بہ معلوم ہے کہ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہتھیں سنگریزوں نے تسبیح کی تھی اور آپ کا منبر آپ کی جانی میں ناز
 نزار رہتا تھا اور اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے خاص یہ وقت ان سنگریزوں اور منبر میں
 حیات پیدا کر دی تھی تو اس پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ ان میں حیات ہر وقت موجود ہو
 جیسا کہ ان شے کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ ہر وقت حاضر ہے اور اس وقت مجھ سے کے طور پر حاضرین سے
 حجاب و رکتہ مقصود ہوتا کہ وہ اس آواز کو سن لیں اور اس کی موجودہ صورت بھی دیکھ لیں اور
 یہ اعتراض کہ جمیع اہل مذہب نے مردوں کے واسطے صدقہ و خیرات کرنے میں سوہا کا جواب یہ ہے کہ
 اگر آپ کی بات کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی خواہم انسان کے قول و فعل کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ
 اعتبار اور قابل اعتماد ہمیشہ خواہم اور عقلا ہوتے ہیں اگر علوم الناس کا قول قابل اعتبار ہو تو لازم
 آئے کہ تمام اہل مذہب سوا ایک چھوٹے سے گروہ مسلمانوں کے جو غیر مذہب لوگوں کے مقابلہ
 میں بے رحم ہیں جیسے آئے ہیں ہنرک یا کالی کا سے میں کوئی سفید بال سفید خد صلی اللہ علیہ وسلم
 پر ایمان نہ لائے میں معذور ہوں اور اپنے ایمان نہ لانے میں سچے ہوں۔ حالانکہ اس کو کوئی عقل مند
 بھی تسلیم نہیں کرنا اس کے علاوہ ممکن ہے کہ وہ لوگ جو بذریعہ صدقہ و خیرات اپنے مردوں کو
 لوٹا بہنچاتے ہیں اور کچھ بہ خیال نہ ہوتا ہو کہ وہ جسم کو انسان نہیں سمجھتے بلکہ یہ صدقہ و خیرات
 اس غرض سے ہو کہ وہ اس صدقہ و خیرات کے اپنے مردوں کو حشر احیاء کے بعد قیامت میں نفع پہنچا کر
 اور یہ اعتراض کہ قرآن و حدیث سے ثابت ہے کہ خلعے لٹانے سے یہودیوں کی ایک جماعت کو
 سبکدوش و سحر بنا دیا تھا اس سے بھی انکا مطلب حاصل نہیں ہوتا جیسا کہ خود قرآن ہی نے مجاہد سے
 نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں کو مسخ کر دیا تہذیب نے اس پر ہر گادھی تھی جیسا کہ
 قرآن میں ایک اور جگہ آیا ہے تہذیب اطلس علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قلوب ہمہ بعضا و
 اللہ ان کے دلوں کو تباہ کر دے اور ان کے دلوں کو سخت کر دے ذیہ کہ اللہ تعالیٰ نے انکی
 صورتوں کو مسخ کر دیا تھا جیسے کہ ذیل کی آیت سے ہمارے قول کی تائید ہوتی ہے کذلک الحمد
 یحجل سفارا یعنی اس گدے کی مانند ہو گئے ہوں سے لہذا سوا اس آیت میں حاسے جاہل
 اور بے وقوف انسان مراد ہے۔ اور یہ کہ کوئی طبی بات نہیں ہو کیونکہ انسان جب اپنی حالت پر

اصل کرے تو مجازاً اوسکو گدالکہہ سکتے ہیں اسی آنت مذکور میں بھی بطور مجازاً اوسکو سور اور زیند
 کہا گیا ہے نیز مخبر لاری فرماتے ہیں کہ وہ چیز جس سے انسان انسان مائل کہلاتا ہے نفس ہے
 اور وہ مسخ کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ لیکن جب اس کی شکل صورت تبدیل ہو جاتی ہو تو نطفہ اور
 دیگر خصائص انسانی پر قادر نہیں ہوتا مگر اپنی تبدیلی صورت کو سمجھتا ہے اور نہایت شرمندہ۔
 ذلیل۔ جبار اور شیمان ہوتا ہے اور تبدیلی وضع سے جواوسکو بچ والہ پہنچتا ہے اوس کو
 بھی محسوس کرتا ہے اسلئے یہ سب کچھ اوس کے واسطے دنیا میں عقاب و عافیت میں باعث نفع
 ہوتا ہے۔ ممکن ہو کہ اس حالت میں صورت اصلی کو تکلیف نہ ہوئی ہو مگر اوس حالت عارضی کے ذریعہ
 انسان کو ضرر تکلیف پہنچتی ہو جبکہ وہ خود ہی محسوس کرتا ہے مگر یہ نہیں کہ اس تبدیل ہونے سے
 انسان مر جائے صرف صورت میں تغیر ہو جاتا ہے اس کو کوئی چیز اپنی اصلی حقیقت سے خارج
 نہیں ہوتی جیسے فرشتہ اور جن مختلف شکلوں کے قبول کرنے سے اپنی اصلی حقیقت اور حیثیت
 خارج نہیں ہو جاتے اگر تبدیل شکل سے اصلی حقیقت کی تبدیلی ہو جاتی تو اس حالت میں جمی
 الہی کا بھی کچھ اعتبار نہ رہتا حالانکہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام کہیں حدیث
 کلبی کی صورت میں آتا تھا اور کبھی اعرابی کی شکل میں چنانچہ جبرائیل علیہ السلام نے آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم سے ایمان اور اسلام کی حقیقت دریافت کی تھی اسوقت ایک اعرابی کی شکل
 میں آیا تو بالیسا ہی انسان ہی تبدیل شکل کے وقت بھی اپنی اصلی حقیقت یعنی انسانیت سے
 خارج نہیں ہو سکتا اسلئے ابن قسّم نے خوشی تحفہ میں صاف لکھا ہے کہ اگر کوئی انسان کو
 کی شکل میں آجائے تو وہ پہر ہی پاک ہے۔ اسی لئے کتاب الطہارت کی شرح منہاج میں فرم کر
 کیا ہے کہ بعض تکلمی فرق ہیں کہ صرف صورت تبدیل ہوتی ہے ذات میں کوئی تغیر و تبدل
 واقع نہیں ہوتا اسلئے اوسکی بیوی ویسے ہی اوسکی محضت اور ملک میں باقی رہتی ہے۔ لیکن
 شرکاء ایسا صحیح نوح کے حکم میں خل ہو تحقیق کے نزدیک ات اہلی کا معدوم ہو جانا مسخ
 کہلاتا ہے اور فرات معدوم کے عوض دوسری ذات پیدا ہو جاتی ہے اسی طرح تھانے
 لکھا ہے کہ اگر خاوند مسخ ہو کر حیوان بن جائے تو اوسکی بیوی اہل قدر و حرمت میں نہیں سمجھتی
 بلکہ اس کی حالت میں خاوند کی زندگی میں بدلت ہوئی ہے اس صاف ظاہر ہے کہ بیوی بالیسا ہی

جو جاتی ہے اور وہ شخص انسانیت کو حکم سے خارج ہو جاتا ہے ورنہ اوستی بوسی کی بانیہ ہونے کی
 کوئی وجہ نہ ہوتی۔ اسکے علاوہ ہم نے فخر سرائی کی تفسیر کے بعض مقامات میں اوستی جی کی تفسیر
 دیکھی ہے جس میں ہم نے بعض متکثرین کے کلام کو غمool کیا ہے یا درکنا چاہیے کہ نفس کے داننے والے
 دو فریق ہیں **فریق اول** کے محققین کا یہ قول ہے کہ انسان اس جوہر نفسانی اور بدن کے مراد ہے
 اور وہ **فریق ثانی** کہتا ہے کہ نفس جب بدن کے تعلق پر نظر بالکل اس سے متدی ہو جاتا ہے تو اس
 وقت گویا نفس میں بدن اور بدن میں نفس ہو جاتا ہے پس ان دونوں کا مجموعہ اور
 اتحاد انسان کہلاتا ہے جب موت آتی ہے تو یہ اتحاد باطل ہو جاتا ہے اور نفس باقی رہ جاتا ہے
 اور بدن فاسد ہو جاتا ہے۔ اس کلام اور کلام سابق میں یہ فرق ہے کہ فریق اول کی نزدیک لفظ
 انسان مشترک ہے کہ جس میں جوہر نفسانی مراد ہوتی ہے اور کہیں بیکل جسمانی۔ مگر فریق ثانی
 کے نزدیک اس قسم کا اشتراک جائز نہیں بلکہ یہ لوگ نفس اور جسم کے اتحاد کو انسان کہتے ہیں
 یعنی انسان نہ صرف جسم ہے اور نہ محض روح اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص جس جسمانی ہونے کا
 قائل ہو وہ تکلیف سے نہیں چھ جائیکہ محققین سے ہو یا کلامی ہو اگر اس کے قائل کی وہ
 مراد ہی نہیں جو ہم نے ذکر کی ہے تو ایسے قائل کا کچھ اعتبار نہیں اور نہ اس قائل سے کہ اسکی
 تردید کی کوشش کی جائے ہماری مذکورہ بالا تقریر کی تائید صاحب مقاصد اور موقوفات
 بھی کی ہے پس فخر و تکبر کو چھوڑ کر انصاف کی نظر سے دیکھنا چاہیے اتحاد غیری کی تقریر
 سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جمہور متکلمین کے نزدیک (سوال قول) جتنا ہے ایسے وہ روح لطیف
 اورانی جسم ہے جو تمام بدن میں جاری اور جاری ہے بعض متکلمین کا یہ قول بھی ہے کہ وہ
 باوجود بدن میں مملول ہونیکے جسم کی صورت پر ہی ہو لیکن صرف حیثیت اور صورت میں نہ کہ ذات
 اور غلط میں کتاب الاسفار میں ہے کہ روح کے عصارہ اور جوہر جسمانی و عصارہ اور جوہر
 کی طرح نہیں بلکہ وہ روحانی اجزاء اور معنوی قوت ہے جس کا عصارہ معنویت کے علم اول کی قول
 میں بھی اسکی تائید ملتی ہے اور اسکا قول ہے کہ حسی اور ظاہری انسان عقلی اور روحانی انسان کا
 لباس اور غلاف ہے جس طرح عقلی انسان روحانی ہے اور جس طرح اوستی تمام عصارہ اور جوہر
 روحانی میں اور ذات لطیف و قطیف میں اس کا کھتا ہوں کہ تقریر مذکورہ بالا سے

یہ لفظ ہر ہو گیا ہے کہ ہر ہو کہ ملکین کے نزدیک نفس ایک جسم ہے جو بدن میں حلول کو ہوئے ہے
 کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کئی آیات میں اوس کو لفظ لوقی - قبض اور اساک سے موصوف کر کے
 فرمایا ہے اور حدیث میں انھال برزخ - کہ نامنیا وغیرہ اوصاف جمالی سے موصوف کیا گیا ہے
 اور آیت حتی اذا بلغت الذواتی سے صاف معلوم ہوتا ہے اور صاحبہ رضوان اللہ علیہم اجمعین
 کا بھی یہی رفاق ہوا اور یہی مضمون فخر رازی کی تفسیر کے اکثر مقامات پر ثابت ہوتا ہے
 مگر بعض مقامات سے روح کا جو ذات ہے ہونا بھی نکلتا ہے اور رازی نے ان مقامات پر قدر زور دیا ہے
 کہ گویا دلائل اور برہین کا یہل باندھ دیا ہے جسے جو جو اعتراض ہو سکتا ہے انشاء اللہ تعالیٰ غفرلہ آپ
 پر واضح مباحثہ کے نتیجے کے رازی نے سورہ حجج کی تفسیر میں یہ بھی لکھ دیا ہے کہ روح جو جسمانی
 صاف اور شفاف ہے اجرام سماوی سے بالکل مشابہت نہیں رکھتا یہ آسمانی نور ہے جس کی میت
 اجسام ارضی کی ہائیت سے مخالف ہے ایک اور جگہ فخر رازی نے لکھا ہے کہ عالم سفلی میں جو جسم
 موجود ہیں یا تو اربع عناصر میں یا اجسام جو انکی ترتیب استخراج سے پیدا ہوتے ہیں جسم انسانی
 میں کوئی خاص عنصر یعنی خاص یا بنی یا خالص آگ یا خالص ہوا یا اکیلی خاک وغیرہ جسم
 بسیط کا پایا جاتا محال ہے بلکہ تمام اجسام اربع عناصر کی ترتیب اور ملاوٹ سے پیدا ہوتے ہیں پس جس
 اجسام پر اجزاء اربعہ غالب ہوتے ہیں وہ سخت اور کثیف ہوتے ہیں جیسے ہڈی و عروق و شجر و جرب
 گوشت چمڑا وغیرہ اعضا مفردہ مگر کوئی عقل ان اعضا اور اجزاء کو انسان نہیں کہتا کیونکہ
 کثیف ہیں اور جن جسم پر اجزاء مائید یعنی پانی کے اجزاء غالب ہوتے ہیں ان سے خلط اربعہ
 حزن صفرا و بلغم سودا و پیدا ہوتے ہیں اور ان میں سے سو خون کے کسی کا نام ہی کسی دانے
 انسان نہیں رکھا اور جن پر اجزاء ہوائی اور آتش غالب ہوتے ہیں ان سے ارواح پیدا ہوتے
 ہیں پھر ان ارواح کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم وہ ہوائی جسم ہیں جو حرارت خیزی کے لئے ہوئے ہوتے
 ہیں ایسے جسم ہمیشہ دل یا مانع میں پیدا ہوتے ہیں انہی کو بعض حکماء روح مانا ہے اور انسان
 بھی انہی کو کہتے ہیں پھر اس میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ انسان نہ روح ہے جو دلیس ہے اور
 بعض کہتے ہیں جو جزو ناقابل تقیم و مانع سے وہی انسان ہے اور بعض کہتے ہیں کہ جو آتش اجزاء ارواح
 پر ملائی صیغ حرورہ کی ہے جسے سپنے کی اعلیٰ ہدی و مصلیٰ و حبیب سپنے کی ٹیلوں کے چمچ جاتا ہے و

قلبیہ اور دماغیہ سے ملے ہوئے ہیں انہی کا نام انسان ہے بعض کا خیال کہ ارواح آفتاب کے سطح پر آسمانی
 نورانی اور لطیفہ الجوا جسم میں جو تغیر و تبدل ہوتے ہیں اور یہ تفرق و التقسیم کو قبول کر سکتے ہیں
 جو بدن تیار ہو جاتا ہے اور انکی استعداد اور قابلیت پوری ہو جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ ان نورانی جسم کو
 اندر جرتی اعضا میں نافذ کر دیتا ہے جیسے آگ کو گیس میں اور گلاب کا عرق گلاب میں نافذ اور ایک
 مہو جاتا ہے چنانچہ آیت فاذا لدویت سے اسکی استعداد اور نفیضت فیہ میں مدھی سے اوسکی نفیض
 اور سرایت کی طرف اشارہ ہے پھر بدن جب تک سلیم اور ان جسم کے نفوذ کر سکے قابل رہتا ہے تب
 تک زندہ رہتا ہے جب ان جسم میں خلط غلیظ پیدا ہو جاتی ہیں جو ان جسم لطیفہ کو مسمان
 اور نفوذ کو روکتے ہیں تو وہ الزام آسمانی بدن پر علیحدہ ہو جاتے ہیں پھر موت آ جاتی ہے اور یہ بدن
 قوی اور لائق اعتماد قابل فکر اور غور ہے کیونکہ کتب الہیہ میں جو کچھ حیات اور حیات کا حال و بھیج
 اوس کے بہت مطابق ہے ایسے لوگ ہی بہت گزرتے ہیں جنہوں نے اس مقام کے سمجھنے میں غلطی
 کہائی ہے۔ کیونکہ انکا خیال ہے کہ جب سطح خارجی طور پر جرم آفتاب سے شعاع جدا ہو کر کسی چیز پر
 پہنچ جاتی ہے اس سطح بدن پر روح کی روشنی کا فیضان ہوتا ہے لیکن اصل بات یہ ہے کہ
 جب سطح صاف اور شفاف شدہ کے سامنے کسی صورت کے آ جانے سے وہ صورت انہیں نظر آتے
 لگتی ہے اور اسکا سبب کچھ سورج کی روشنی بھی ہوتا ہے کیونکہ اگر شیشہ یا صاف خباںہ نور
 اور کلاہ ہو تو وہ صورت منعش نہیں ہو سکتی یا اگر سورج کی روشنی بند اور اندھیرا ہو تو یہی و
 صورت شیشہ میں ظہور نہیں ہو جاتی اسی طرح ابلیس میں جسم نورانی اور شریف کا اخاضہ موقعا
 اور نفع الہی اس کے واسطے سبب ہوتا ہے یعنی نفیض فیہ روحی میں جو لفظ نفع واقع ہوا ہے
 اس سے یہ مراد ہے کہ جب لفظ کی بتی شعاع کی استعداد اور قابلیت حاصل کر لیتی ہے تو اس میں
 روح کے نور کا شعاع ہر گز اٹھتا ہے۔ پھر نفع کی ایک صورت اور ایک نتیجہ ہے صورت تو یہ ہے
 کہ ہونے والے کے بہت سے ہونا انکا جس چیز میں ہونا چاہتا ہے اس تک پہنچے تاکہ آگ قبول
 کر سکیں لکڑی اور ہر گز اٹھے اور نتیجہ یہ ہے کہ جس میں ہونا چاہتا ہے اوس میں شعاع پیدا ہو جاوے
 لیکن اس بہت سے نفع کہ صورت اللہ تعالیٰ کی ذات سے محال جو مگر نتیجہ اور سبب محال نہیں ہے
 ہو گیا اس آیت میں لفظ نفع سے نفع کہ صورت اور سبب مراد نہیں بلکہ اسکا نتیجہ مطلوب ہے

جیسا کہ آیت غضب اللہ علیہم خبر میں غضب کا سبب یعنی غاصبت پر ایک قسم کا تفسیر پیدا ہوا ہے
 بلکہ اسکا نتیجہ یعنی جن لوگوں پر غضب کیا گیا تھا اونکی ہلاکت مراد ہے پس صراط اس آیت میں غضب
 کے نتیجے کو غضب سے تفسیر کیا گیا ہے۔ اسی طرح اس فقرہ کے نتیجے کو بھی لغز کے لفظ سے ادا کیا گیا ہے
 اگرچہ لغز کی ظاہری صورت پر نہیں ہے۔ یہ وہ سبب جس سے روح کا نور لفظ کی بتی نہیں شعل ہو جاتا
 ہے بقول امام غزالی وہ فاعل راثر ڈالنے والے میں ایک صفت ہے اور مست اثر راثر قبول
 کرنے والے میں ایک صفت ہے فاعل کی صفت فیضان الہی ہے کیونکہ فیاض مطلق وہی وحدہ لا شریک
 ہے۔ یہ اسی کی شان ہے کہ جب کوئی چیز کسی صورت نوعیہ کی استعداد حاصل کر لیتی ہے
 تو وہ فیاض مطلق فوراً اسکو وہ صورت عطا کر دیتا ہے اور وجود میں آجاتی ہے اسی صفت کو
 قدرت ہی کہتے ہیں اور اثر قبول کرنے والی صفت وہ درجہ ہستیا اور عتدال سے جو اسکو استویہ
 سے حاصل ہوتا ہے اسکی طرف فاذا استویہ میں اشارے سے اسکی مثال ہدینہ کو ہے مصلح اور
 صاف شدگی ہے جیسے رنگ آلودہ شیشہ کسی صورت کو باوجود سامنے ہونے صورت کے
 قبول نہیں کرتا۔ لیکن جب صیقل کیا جاوے اور سکاز ہمارو کر دیا جاوے تو فوراً جو صورت اس کے
 سامنے آجائیں اسکی عکس قبول کر لیتا ہے ہی روح کا حال ہے تمام مشہور فلاسفر متقدمین
 متاخرین اور کئی ایک اکابر علماء اسلام مثلاً راجب اصفہانی۔ امام غزالی صدر
 شیرازی۔ سحر رازی اور تمام صوفیاء کرام کا یہی مذہب ہے کہ روح جو ہر خرد ہے یعنی مادہ سے
 حالی ہے اور کسی مادی شیا میں حلول کرتا ہے اما غزالی فرماتے ہیں کہ روح کوئی ایسا جسم
 نہیں جو بدن میں حلول کئے ہوئے ہو جیسے بانی برتن میں حلول کئے ہوئے ہوتا ہے اور نہ وہ عنصر
 ہے جو دل و بدن میں حلول کئے ہوئے ہو جیسے سیاہ چتر میں سیاہی اور صفت علم عالم میں
 حلول کئے ہوئے ہوتی ہے بلکہ وہ جو ہر ہے عرف نہیں ہے کیونکہ وہ اپنے آپکو اور اپنے خالق کو
 جانتا اور پہچانتا ہے اور عقولات اور منہیات کو بخوبی سمجھتا ہے اور ہر شے کے سبب علوم میں
 اور علمی نفس ایک صفت اور عرض ہے اور عرض کا عرض کیا تھا قائم ہو ناخیر ممکن اور محال ہے
 پس ثابت ہے کہ روح جو ہر ہے عرض نہیں ہے اور جسم ہر شے کی دلیل ہے کہ ہر جسم قابل تقسام
 ہوتا ہے اور روح منقسم نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر روح منقسم ہو سکتا تو کسی چیز کا علم اس کے

کسی خاص حصے سے متعلق ہونا لازم آتا اور اسی چیز کے دوسرے حصے سے اس علم کی بجائے جملہ قیام ہوتا
یعنی ایک ہی حالت اور ایک ہی اعتبار سے ایک ہی چیز کا عالم اور اسی ایک چیز کا جاہل ہی ہوتا چونکہ اس
حالت کو تناقض لازم آتا ہے لہذا اسکا وجود مطلقاً ہی محال ہے پس روح باتفاق عقل اور حکماء و جزا کی تخری
یعنی ایسی چیز ہے جسکا کوئی حصہ بخود نہیں ہو سکتا یہ نہیں کہ کوئی اسکا کھل ہی نہ ہو ہو اسطرح کہ
جزو ہے نہ کل اور جزو سے بیان وہ جزو مراد نہیں ہے جو کل کے مقابلہ پر آتا ہے اور جزو کا اطلاق
یہاں واسطیج ہے جیسے کہا کرتے ہیں ایک نے اس کی جنس تو ہر صورت میں روح کی جنس ہونے کے
یہ معنی میں کہ جو چیزیں انسان کے قیام میں شامل ہیں ایک ان میں سے روح ہی ہے جب یہ ثابت ہو گیا
کہ روح کا کوئی حصہ ہی نہیں ہو سکتا تو اب دو حال ہو جاتی ہیں یا متغیر ہو گا یا غیر متغیر لیکن
غیر متغیر ہونا اس واسطے باطل ہے کہ متغیر ہمیشہ منقسم ہو جا یا کرتا ہے اور جب تک ایسا متغیر جو منقسم
ہو سکے پہلے دلائل عقلی اور نقلی سے ثابت نہیں ہو سکا اور نہ اب ہو سکتا ہے مثلاً اگر کوئی
سطح ایسی جزا سے درک فرض کیا دیکھو جسکے اجزا ایک دوسرے سے جدا و علیحدہ نہ ہو سکتے ہوں
تو اس رکت کا وہ حصہ جو ہمارے سامنے ہے دوسرے حصہ کا جس کو ہم نہیں دیکھ سکتے فرد غیر ہو گا کیونکہ
ایک چیز ایک ہی حالتیں ہی اور بغیر ہی نہیں ہو سکتی پس جب اسباب اس کے ایک شخص کے سامنے آوے گا
تو وہی حصہ روشن ہو گا نہ دوسرا اور جس چیز کو لا متغیر فرض کیا تھا اگر وہ منقسم ہو گئی تو معلوم ہوا
کہ متغیر چیز منقسم ہو سکتی ہے نہ غیر منقسم پس جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ روح غیر منقسم ہے اور قابل
تخری و تقسیم نہیں تو معلوم ہو گا کہ وہ قائم بالذات ہے متغیر نہیں ہے نہ بدن کے اندر ہے نہ باہر مقصود
نہ علیہ کیونکہ انفصال اور اتصال سمیت اور تخریر کے لازماًت سے ہیں اور روح ایسے جسم کی جملہ
صفات سے مبرا اور معری ہے ہر صورت میں ارتفاع نقیضین ہی لازم نہیں آتا کیونکہ یہ ارتفاع
مستویات میں ہوتا ہے جب کوئی چیز اپنی ذات میں صفات مختلفہ اور متضادہ کا متحمل ہو سکے دیکھو
حیوانات در عالم ہوتے ہیں اور نہ جاہل کیا کوئی عقل مند کہہ سکتا ہے کہ ارتفاع نقیضین لازم آگیا اسکی زیادہ تر
وجہ یہ ہے کہ حیوانات ایسے صفات سے جو حیات کی مقتضی ہیں بالکل عاری ہوتے نہیں ہو سکتے پھر
انہیں ایسی صفات کا سلب ہوتا نہ پایا جاتا کون سے تعجب کی بات ہے ایسا ہی روح کا حال ہے
اس واسطے کہ وہ کسی محل میں حلول کرنے اور جہت سے شخص ہونے سے پاک ہے کیونکہ یہ جہات

جسم سے تعلق رکھتی ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی اسی راہ کو ظاہر کرنے سے قبل الروح
 میں آنحضرتؐ نے فرما کر منع کر دیا ہے اکثر لوگ اس راہ کو واسطے نہیں سمجھ سکتے کہ اس کے بہت
 صفات اللہ تعالیٰ کی صفات سے متشابہ ہیں آپ کو یقین ہے کہ جب کوئی عقلمند عالم عوام کا انعام
 کے سلسلے میں اسکی صفات میں بیان کرے گا اور کہے گا کہ روح مکان زمان تغیر اور انقسام وغیرہ
 اوصاف جسمانی سے منزہ ہے تو یہ جاہل اور عقلمند کو کافر نہ کہنے کے ضرور کہیں گے کہ تو خدا کی صفات
 خاصہ میں شریک ہونا چاہتا ہے اور الوہیت کا مدعی ہے اور یہ بھی کہیں گے کہ تو اللہ تعالیٰ کی
 خاص الخاصہ صفات کو روح کے واسطے ثابت کرتا ہے حالانکہ مکان وجہت سے منزہ ہونا اللہ تعالیٰ
 کی خاص صفت میں داخل نہیں ہے بلکہ اللہ جل شانہ کی خاص الخاصہ صفت قدیم ہے ہی وہ صفت ہے
 جس سے وہ تبارک و تعالیٰ دیگر شیا رجز وہ اور دیر سے محض جو تا ہے کیونکہ قائم الذات اور موجود
 فی نفسہ وہی ہے باقی کل کائنات اور موجودات اسی قیوم کے سہارے سے قائم ہیں اور اسی کے
 وجود و باوجود سے موجود ہیں جس طرح یہ بات کہنے سے کہ انسان زندہ عالم سننے والا دیکھنے والا
 قادر اور کام کرنا والا ہے احد کے ساتھ ان صفات میں انسان کی تشبیہ و تشریک لازم نہیں آتی اسی
 طرح یہ الفاظ کہنے سے کہ روح مکان زمان وجہت وغیرہ صفات جسمانی سے پاک ہے اس سے
 اللہ تعالیٰ کے ساتھ روح کی مساوات اور شراکت لازم نہیں آتی اس واسطے کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ
 کا خاصہ نہیں ہیں دوسرے جواب یوں بھی ہو سکتا ہے کہ کچھ مساوات سب کی سب صفات سلبیہ ہیں
 اور صفات سلبیہ کی مساوات سے محالیت اور مشابہت لازم نہیں آتی ورنہ تمام شیا جملگی اکیہ و سکر
 سے مختلف ہے ایک دوسرے کے مساوی ہوتیں۔ کیونکہ ایسی دو چیزیں جنکی صہلیت اور ہمت ایکہ و سکر
 سے مختلف ہوں گے واسطے ضروری ہے کہ اپنی ذات کے سوا کسی باقی تمام شیا کی صفات سلبیہ ہیں
 شریک ہوں اور روح کا بدن کے ساتھ تعلق بالکل تدریج اور تصرف کا ساتھ تعلق ہے جس طرح بادشاہ
 اپنی سلطنت کا انتظام اور مملکت کا استہکام کرتا ہے یا جس طرح اللہ جل شانہ کا عالم اعلیٰ کیساتھ تدریجاً
 ملے ملا جیوں اور انسان و مختلف الحقیقت چیزیں ہیں اور یہ دونوں چیزیں باوجود مختلف ہونیکے صفات متباہتہ
 اور ہائیکہ صواب ہونے میں شریک ہیں نیز سب لوگ کہتے ہیں کہ انسان اور حیوان و دریا و ہوائیہ جو کچھ روحانی
 اور انسان یکساں ہے اور جو جادو اور نباتیہ کو چھوڑیں دونوں شریک ہیں یہی حقیقی صفات سلبیہ کے مسترحم

ہوا اس کے عوارض اور صفات کے بخوبی تصور کر سکتی ہے مثلاً انسان کی مامیت کو معلوم کر کے شخصیات
 کا اندازہ یعنی انسان کے قد و قامت کثرت و کیفیت زبان مرکان شکل صورت کو بخوبی جان سکتا ہے
 جیسے کہ اللہ تعالیٰ علیٰ طور پر جزئیات کو جو ان کے تشخصات اور عوارضات کے جائزہ سے پس معلوم
 ہوا کہ مامیت کے جاننے سے عقل کو عوارض کا اندازہ سے خالی ہونا شرط نہیں بلکہ ہر مفید و نفعی
 سے کہ حقیقت کے جاننے سے وجود خارجی جسمانی کا خیال دلچاطہ ہو اگر سچ پوچھو تو یہی خارجی وجود
 تشخصات اور آثار مخصوصہ سے ہے جب یہ مفقود ہو گا تو نام تشخصات کا بھی ایسے ساتھ خاتمہ
 ہو جائیگا اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ دو مختلف چیزوں کی تصویریں میں ہرگز تضاد نہیں
 ہوتا اور ضدین کی حقیقت خارجی کے متضاد ہونے سے ان کی صورتوں اور تصویروں میں تضاد
 لازم نہیں تا اور جب یہ بات تسلیم کر لیا تو جو جرات میں ہی دو مختلف الحقیقت چیزوں کا قیام
 جائز نہیں ہو گا کیونکہ دو مخالف چیزیں ایک محل میں خواہ مجرد ہو خواہ مادی چیز نہیں ہو سکتیں
 حالانکہ مجردات میں ضدین کا اجتماع ہے تو معلوم ہوا کہ کسی صورت میں ہی ضدین کی صورتوں
 میں تضاد کا پایا جانا جائز نہیں ہوتا اور بالفضل اگر تسلیم بھی کر لیا جاوے کہ جسمانی حالتیں ضدین کا
 اجتماع ہوتا ہے تو جائز یہ ہو گا کہ ایک امر متضاد ایک جزو سے قائم ہوا اور دوسرا دوسری جزو کے ساتھ
 جیسا کہ اس کو متوقف میں بیان کیا گیا ہے آما فخر رازی قائل ہیں تجرد میں سے ہے۔ جیسا کہ
 اوس کی تفسیر کبیر کے کئی مقامات سے معلوم ہوتا ہے ملائی نے اس تجرد کی یہ دلیل پیش کی ہے کہ روح
 تمام حواس کے امور محسوسہ کو اسی طرح سے جانتا ہے اور یہی (اور ظاہر امر ہے کہ یہاں غیر ذہنی ہائی
 اور مادی چیزوں کو دیکھتی ہے مگر اوسکو کان کے معیشت کی کچھ خبر نہیں اسی طرح کان صرف آواز
 کو سنتے ہیں اوسکو دیکھتا ہے افعال سے کچھ خبر نہ ہے زبان صرف کہانے پینے کی ہشیار کا
 حال نہ راجح ذوق بتا سکتی ہے مگر نہ آواز سنتی ہے اور نہ کچھ دیکھ سکتی ہے ناک بہر سو بچنے کے
 اور کچھ کام نہیں سے سکتا اور نہ اوسکو دیکھ محسوسات کی واقفیت ہے اور یہ بات بھی ہر شخص حاضر ہو
 کہ ان تمام امور محسوسہ کو کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو بخوبی جانتی اور پہنچاتی ہے پس یہی روح ہے
 اور یہ روح مجرد ہے جسم نہیں۔ کیونکہ اگر وہ جیم ہو گا تو تمام حواس کے مددکات کو محسوس نہ کرنا
 اس واسطے کہ تمام جسمانی قوی صرف ذہنی کام سے سکتے ہیں جس واسطے وہ بنا دی گئے ہیں۔

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے پس معلوم ہوا کہ روح جسم سے علیحدہ چیز ہے اور اس کے افعال انہیں
 اور ہمارے جہانی افعال سے الگ ہیں اور یہ مفارقت اور بڑی گانگت جسم کے علاوہ بدن میں ہرگز
 داخل نہیں ہے کیونکہ اگر داخل ہوتا تو وہ حال سے خالی نہ تھا یا تو یہ دخول بعض میں ہوتا یا کل میں
 اگر بعض میں داخل ہوتا تو لازم آتا ہے کہ بدن کا کوئی ایک حصہ تمام ارکات افعال اور آثار
 سے موصوف ہو یعنی ایک ہی جہانی چیز سمیع ہی ہو بصیر ہی ہو لامس بھی ہو ذائق بھی ہو
 سوچنے والی بھی ہو اور یہ مشکل ہے اور اگر کل میں داخل ہوتا تو لازم آتا ہے کہ بدن کا ہر ایک حصہ
 سننے والا دیکھنے والا اور دیگر صفات کے ساتھ ہی موصوف ہو۔ حالانکہ یہی باطل ہے اب میں
 کہتا ہوں کہ نفس کو بدن میں حلول نہیں کیا چیز ماننے سے ممکن ہے کہ بدن کا اجزا میں سے ہر ایک
 جزء میں ایسی قوت ہو جو تمام حواس ظاہری اور باطنی میں ان کی خاص خاص استعداد کے موافق جاری
 اور جاری ہو امارائی نے جو دو اعتراض حملول فی البدن کی حالت میں کئے ہیں وہ یہ قوت
 ہو سکتے ہیں جبکہ ہر ایک جز یا تمام اجزا جنہیں ہر نوع حلول کر گیا ہے ہر ایک قسم کے افعال کے
 قابل اور جمیع افعال کے لئے مستعد ہوں۔ لیکن جیسا کہ ایک عضو کسی خاص فعل کے قابل مواد و
 کسی خاص اثر کیلئے مستعد ہیں یہی حالتیں کہیں کہیں یہ اعتراض ہو سکتے ہیں یعنی جب نفس کسی خاص
 میں باعث اسکی خاص قابلیت کے کوئی اثر کرے تو دوسرے اعضا اس طرح کہ انہیں ملے کی ہی
 قابلیت اور استعداد نہیں ہے اس پہلے حصے کے اثر کو اپنے میں انصراف کرنے سے ضرور قائم ہو سکے
 یا یوں سمجھو کہ روح گویا آفتاب کی مانند ہے جسکی روشنی تمام جہان میں پہیلی ہوئی ہے مگر پہاڑ اور اونچی
 اونچی عمارتیں اس کے مقابل چیزوں پر روشنی پڑنے سے روکتی ہیں۔ ناں دیرچوں دروازوں
 اور چہرہ و کون میں اونچی کشادگی اور فراخی کی استعداد کے مطابق داخل ہو کر ان کو روشن کرتی ہے
 پھر اگر ان چہرہ و کون وغیرہ میں رنگ برنگ کے شیشے لگے ہوئے ہوں تو آفتاب کی شعاع بھی ان
 کے رنگوں کے موافق سپید سرخ۔ زرد نیلگون معلوم ہوگی اس طرح روح انسانی کی قوت تارہ
 بھی ایک ہے لیکن وہ ہر ایک عضو میں اسکی استعداد اور قابلیت کے موافق پہیلی پھیلی ہے اس کی
 زیادہ و کم ہو بشرط کے واسطے ان کلوں اور مشینوں کی مثال پیش کرتا ہوں جو مارے
 دار میں مندر کے گرد فلاح میں یکجا دھڑی ہیں مثلاً آٹا پیسے کی مشین رکھ کر کھانا پکا کر

گندم کو چھانتا ہے اور دوسرا اسکو پیسنے کی جگہ میں ڈالتا ہے تیسرا اسکو پیتا جاتا ہے کوئی پھر اس آٹے کو
چھانتا ہے کسی سے گندنا جاتا ہے کسی سے ٹکیاں بنتی جاتی ہیں کوئی معنی پکھانے کے واسطے ہے
اور یہ تمام آلات ایک ہی قوت اور ایک ہی پیرنگ سے چلتے ہیں یہی مطلب نام غفرانزی کے بعض مقامات
سے مشرخی ہو رہے ہیں جیسا کہ اوپر سے کہا ہے کہ انسان جب بند اور سور و غیرہ جانور کی صورت میں
مسخ ہو جاتا ہے تو انسانی نفس کیسے کا ویسا اسکی باقی رہتا ہے چونکہ اوپر سے مسخ شدہ آدمی کی بناوٹ
اور شکل صورت میں بالکل فرق آ جاتا ہے۔ لہذا وہ انسانی حرکات و سکنات پر بھی قادر نہیں
ہو سکتا یہاں تک کہ وہ ایک لفظ میں ہی پورا فرق آ جاتا ہے۔ یعنی جب مقدار و اوزان اہل موصافی پر
تو اعضا موجودہ اور اجزا ملحقہ ہیں قابل نہیں ہوتے کہ روح انسانی انہیں پورا پورا تصرف کر سکے بعض
محققین کے کلام میں ہماری تقریر بالاکا مضمون نہایت صریحت اور فصاحت کے ساتھ ہے جسکو ہم ناظرین
کی دلچسپی کے واسطے آج گدج کر رہے ہیں۔

وہ یہ ہے کہ انسانی نفس جس تک بدن سے متعلق رہتا ہے ہم تو انی نفسانی حیوانی۔ نباتی اور
طبعی کا منفع اور صدمہ ہوتا ہے۔ لیکن جس کے اجزاء اور اعضا ان قوی کے فعال اور تنار کو مختلف طور
پر قبول کرتے ہیں بدن کے بعض اجزاء میں نفس انسانی اپنے اکثر قوائے کیساتھ متعلق ہوتا ہے۔
مثلاً دل اور دماغ کا نہیں قوائے اور کئی سحر کیہ۔ ارادیہ اور بنائیدہ زیادہ کام کرتے ہیں اور بعض اعضا
میں اپنے بعض قوائے کیساتھ کام میں لگا رہتا ہے مثلاً دانت اور ناخن کو انہی قوائے طبعی اور نباتی کا
اثر پہنچتا ہے۔ نیند اور صحت مدہوشی کی حالت میں اسکے اکثر قوائے اپنے کام منصبی سے رہ جاتے ہیں
جیسے سورج کے غروب ہو جانے کے بعد کیفیت روشنی سطح زمین پر رہ جاتی ہے ہی۔ ال نیند اور مدہوشی
میں نفس انسانی اور بدن حیوانی کا ہے کیونکہ نیند کی حالت میں نفس تمام اعضا اور قوائے کو اپنا تعلق
قطع کر دیتا تو ظاہری اور حیوانی انسان فوت ہو جاتا اور اگر نیند کے وقت ہی اپنے تمام قوی کو کام
میں لاتا تو اس حالت میں ہدایتی کے سے افعال اور حرکات سرزد ہوتے اور نیند کو حیوانات معقودہ وہی
اوسکا عدم اور وجود برابر ہوتا اس تقریر سے یہ معلوم ہو گا کہ روح کو بدن میں بٹھانے سے جو نہیں لازم آتا
کہ اوجکے تمام قوی پھر ایک عضو میں یا تمام اعضا میں ہر وقت اور ہر حال میں یکجا رہی اور ساری ہوں
پس نفس انسانی اگرچہ اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے بغیر اجتناب آلات اور وسائل کو مدد کے ہر حال میں

لیکن چونکہ بدست قلعہ میں قید کیا گیا ہے اس واسطے اس کو اپنے کمال اور تصرف کو بھی روکا گیا ہے حقیقت
اعضا اور جوارح مخصوص اس کو دستیاب ہو جاویں اس پر خوبی بنا لے صرف کر سکتا ہے اور پھر کمال کو
بھی اپنی نظر ہرگز نہ دیکھتا ہے۔

شخص را از تخرج نفس بر پاکت لیل لایا ہے کہتا ہے کہ جسم نفس کے اوصاف میں غور کرنا ہے تو
اشک و صفات جسمانی کے خلاف پاتے ہیں جس کو واضح ہوتا ہے کہ وہ جسم نہیں ہے منافات کی وجہ
یہ ہے کہ جسم کلیہ مانا ہوا خاصہ ہو کہ جسم ہمیں کوئی صورت یا نقش منقش ہو جاوے کہ وہ دوسری صورت
کو قبول نہیں کرتا وقتیکہ پہلی زائل نہ ہو جائے مثلاً سوم پر مثلث کی شکل بنائی جائے تو جب تک شکل مٹ
جائے کہ اس پر کوئی اور شکل نہیں بن سکتی اور نفس تمام قسم کی عقلی صورتوں کو قبول کر لیتا ہے پس اس
سے صاف ظاہر ہے کہ نفس کی خاصیت جسم کی تاثیر کی نہ مافی ہے دوسری وجہ مخالفت یہ ہے کہ
ہر دم غور و غوض فتن اور تفکر اور تدریج برقی میں متغیر ہونے سے روح پر بھی ہر پانچ منہ اثر پڑتا ہے تو جسم
پر بھی اگر روح اور نفس کا اثر جسمانی اثر کے خلاف اور مخالف ہوتا ہے روح کا اثر یہ ہے کہ روح معجزات
اور معقولات کے دراک میں وجہ قوت کو درجہ فعل کی طرف ترقی کرنا ہو اور حقیقت غور و غوض کی یاد
عادت کو بگاڑا اور بقدر زیادہ ترقی کر گیا اور جسم پر یہ اثر پڑتا ہے کہ پیشگی غالب جاتی ہے بدن لاغر و نحیف ہو
جاتا ہو اور اگر کچھ عرصہ تک یہ حالت ہو تو بالکل لیا لیا ہو جاتا ہے آخر موت ہو جاتا ہے
یعنی یہی انکار روح کی شرافت اور زیات کا سبب ہے اور جسم کی موت اور نقصان کا باعث نہیں اگر
نفس اس خاک جسم کا کوئی حصہ نہ ہو یا اس کے اندر نہ ہو تو ایک ہی چیز اس کی موت اور زندگی کا اور اس کو نقصان
اور کمال کا باعث ہوتی اور یہ محال جو اس کا ثابت ہو کہ روح بڑے اور جسم سے ایک علیحدہ چیز ہے یہی
ہم کو مطلوب تھا اب میں کہتا ہوں کہ نام فوارزی کی پہلی دلیل میں بظاہر اسی مخالفہ یہ ہم کہتے ہیں
کہ نفس روحانی پر حقیقت صورتیں اور شکلیں منقش ہوتی ہیں وہ خارجی صورتیں نہیں ہوتیں خلاف جسمانی
نقشہ کے کہ نقشہ رنگارنگی اور بیرونی اور خارجی اس کے واقع ہوتے ہیں بلکہ وہ صورتیں عقلی اور معنوی ہوتی ہیں
جس کا ایک ہی جگہ نقش ہونا اور ایک ہی محل میں محمول ہونا محال نہیں ہے صرف اسی بنا پر روح کو جسم پر
قبیل کرنا درست نہیں بلکہ مخالفہ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ ایک چیز کا حیات و موت اور نقصان و
کمال کا سبب ہونا اس وقت محال ہوتا جبکہ موت و حیات یا نقصان و کمال اسی اور خارجی ہوتے ہیں۔

لیکن حیثیت کی حیات اور کمال بخوی اور عقلی ہے اور جسم کی موت اور نقصان جسمی اور خارجی تو ہوا لیس
حال کیونکہ لازم آسکتا ہے کیونکہ حال کے واسطے اعتبار واحد بشرط ہے اور وہ بیان بالکل متفق ہے

دوسرا حصہ

روح کے قدیم یا حادث ہونیکا بیان

تمام علماء کا اس میں اختلاف ہے بعض حادث کہتے ہیں اور بعض اسکے قدامت کے قائل ہیں قدیم حکماء کا خیال
افلاطون بھی شامل ہے اور دہریوں کا یہ خیال ہے کہ روح قدیم ہے پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر روح حادث تھا
تو فانی اور فاسد ہو جاتا اور نہ قائم دائم ہوتا۔ کیونکہ جسکی ابتداء ہے اوسکی انتہا بھی ضرور ہے اور
جسکی ابتدا ہی نہ ہو تو اسکی انتہا کیونکر ہو سکتی ہے اس طرح جسکی انتہا نہ ہو اوسکی ابتدا ہی ہونگی تو
جب نفس کو ابیدی مانیں گے تو ازل کی خود بخود ہو جائیگا پس قدیم ہو سکے ہی ہی معنی میں اس فقرے
سے معلوم ہوا کہ روح کو ابیدی ماننا بغیر اوسکی ازلی ہونیکے نہیں ہو سکتا اور جو چیز ازل کی اول ابیدی
ہو اسی کو قدیم کہتے ہیں تو گو یا روح ہی قدیم ہو اور دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر روح
حادث ہوتا تو مجرور ہوتا کیونکہ حادث کے لئے مادہ اور وقت کا ہونا ضروری ہے پس اگر حادث
ہو گا مجرور نہ ہو گا حالانکہ عام حکماء اور فلاسفہ اسکو مجرور اتے مانتے ہیں اور ہے ہی مادہ ہی مجرور
اور اکثر خدا اور زمین اسکی قدامت کے ثبوت کے واسطے یہ دو حدیثیں پیش کرتے ہیں حدیث اول
الروح جنود مجندۃ فہا تعارف فہما اتلف وماتنا کو مستفہا اختلاف (ترجمہ)
روحیں صفائے لشکر میں جسکی آپس میں شناسائی ہو جاتی ہے اور وہ ایک دوسرے سے الفت کرتی ہیں
جبکہ آپس میں تعارف نہیں ہوتا وہ باہم اختلاف رکھتی ہیں حدیث ثانیہ وکم کنت نبیاً و
آدم بن الماسر والیطین (ترجمہ) میں نبی تھا جبکہ آدم علیہ السلام ابھی پانی اور مٹی
میں تھا یعنی میل روح آدم علیہ السلام کے وجود سے پہلے تھا۔

جو تو نے من اذناں وسم شہیل نور آدم جو اندر آسب دنگل

دلیل اولیٰ کا جواب یہ ہے کہ ابیدی ہونے کے واسطے ازل کی ہونا ضروری نہیں دیکھو پہلے

دو طرح دنیا کی ممکن ہیں اگر قدرت کا مدد نہ ہو تو ایک اور ایسی چیزیں مالا مال ہوتیں جو ہرگز نہ ہوتیں
 ان کو کوئی بھی ازلی نہیں کہتا اور یہ ہمہ گیر ہے کہ کُل کُل حادثات و مقصودات و مقاصد کا مبدء قابل العمل
 یعنی ہر ایک حادثہ و مقصود کا واسطہ و قوت و حیرت کے اعتبار سے ہر دو طرح میں سے ایک ہوتا ہے ممکن ہے کہ
 یہ ہر دو طرح میں سے کسی ایک حادثہ کا واسطہ ہو یا ضروری ہے بلکہ ممکن ہے کہ ہر دو طرح میں سے ایک حادثہ کا واسطہ
 ہو یا ممکن ہے اور ممکن کے واسطے وقوع بالفعل شرط نہیں کیونکہ ممکن میں وجود اور عدم دونوں
 مساوی اور برابر ہیں اور وقوع کے واسطے کسی ضامن مبرح کی ضرورت ضروری ہوا کرتی ہے پس
 جائز ہے کہ ممکن کا عدم کسی چیز کے اعتبار سے محال ہو جائے دوسری دلیل کا جواب بھی یہی
 دیا گیا ہے کہ کسی چیز کے حادث ہونیکے لئے اس کا مادی ہونا ضروری نہیں کیونکہ ہوا و حادثہ
 اپنے وجود میں اگر ان کے محتاج ہونے تو یہ سلسلہ یا تو ختم ہی نہ ہوتا یا ایک ہی چیز ایک
 ہی اعتبار سے متوقف اور متوقف علیہ ہوتی رہتی جس سے دور اور تسلسل لازم آتا اور وہ
 محال ہے پس معلوم ہوا کہ اگر حادث کے لئے مانے کا وجود شرط نہیں اور اگر یہی مان لیا
 جائے کہ حادث کے واسطے مادہ کا وجود لازمی ہے اس سے یہ کی طرح لازم آتا ہے کہ مادہ الیا
 ہر دو طرح میں حادث حلول کئے ہوئے ہو یہ ممکن ہے کہ حادث اس میں حلول کئے ہوئے ہو یا
 اس کے متعلق ہو کیونکہ کیفیت اور یہ صورت اس کے مجزوء کے متافی نہیں ہے اور حادثات و مقصودات
 سے ضروریہ ثابت ہوتا ہے کہ احوال ابدان سے پہلے پیدا ہو چکے ہیں اور انہیں بالذات یا دشمنی
 جو تعلق بدین بعد ہوتا ہے اس تعارض اور تنازع کی وجہ سے ہوتا ہے جو تعلق بدین پہلے
 تھا نہ یہ کہ احوال قدیم ہیں اور دوسری حدیث میں حرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح
 پر فوج کا بیان ہے کہ وہ آدم علیہ السلام کی پیدائش سے پہلے درجہ نبوت سے ممتاز تھی اس سے
 یہی احوال کی ازلت ثابت نہیں ہوتی بلکہ پہلی اس کے حادث ہونے پر دلالت کرتی ہے جیسا
 آگے چل کر آپ کو معلوم ہو جائے گا حصہ درمیشہ از ہی لئے افلاطون کے کلام کی تاویل کی گئی
 اس کو حکم قائلین حادث کے مطابق بنا دیا ہے کہا ہے کہ ان کی قدامت افلاطون کی ضروریہ
 ہے کہ روح کے لئے ایک ایسا وجود ہوتا ہے جو عقلی صورتوں کے مطابق ہوتا ہے جو احوال
 کے علم میں ہوتی ہیں اور یہ عقلی صورتیں ہی ہیں جو افلاطون کے نام سے بھی مشہور ہیں

[illegible]

سے یہ غالی لازم آئیگی کہ بسا اوقات کثرت اسوات سے ارواح کو اپنے جسم میں نہیں جہن سے وہ
 تعلق یکٹھیں مشکا و با اور جنگ جہل کی حالتیں ہزاروں بلکہ لاکھوں جاہیں چشم زدن و متناہیں
 اور تباہ ہو جاتی ہیں جس سے اس بقدر ارواح جسم سے علیحدہ ہو جاتے ہیں مگر عقل ہرگز نہیں
 باور رکھتی کہ فوراً اوسی قدر جسم ارواح کے لئے تیار اور بنالی ہو جاتے ہوں جنہیں وہ اپنا
 سینگ اڑا سکیں۔ اس واسطے ضرور ہے کہ بعض ارواح بیکار اور ہر او دہر واسطے مائے پیرتے
 ہوں حالانکہ یہ خیال نہایت پیچیدہ اور باطل ہے۔

اور اس قسم کے حادثے کہ ہزاروں لکھوں کہنا مخلوقات ایک ن میں ضائع ہو جاتے راسی
 قدر جیسے اوس دن پیدا نہیں ممکن ہیں چنانچہ جنگ ترکی اور یونان میں کیوں کی لڑائی
 میں ایک لاکھ سے زیادہ آدمی مر گئے تھے عقل ہرگز باور نہیں کرتی کہ اس بقدر رچے بسند
 پیدا ہو گئے ہوں پس تنازع کے سامنے میں تعطیل لازم آتی ہے تو اسکا یہ جواب ہے کہ ایسا
 تنازع اس وقت محال ہو تا جبکہ روح کا اس جہان میں ایک جسم عفری سے نکل کر دوسرے
 جسم عفری میں داخل ہونا شرط ہوتا۔ حالانکہ تنازع والے اس شرط کو نہیں مانتے بلکہ ان کے نزدیک
 روح اس جسم کثیف کو چھوڑ کر کسی اور جسم لطیف میں بھی جا سکتا ہے اور یہ اعتراض کہ پہلو
 بدن کے حالات کیوں یاد نہیں رہتے اس کے کئی وجوہ ہو سکتے ہیں ممکن ہے کہ وہ حالات
 اور آثار قوت تذکر میں محفوظ نہ رہے ہوں یا زیادہ عرصہ گزر جاتے سے نیا نیا
 ہو گئے ہوں یا نفس دوسرے جسم کی تدبیر میں مصروف اور مستغرق ہو چکی وجہ سے پہلے
 خیالات اور واقعات کو بھول گیا ہو ناں اگر اس جسم عفری سے تعلق شرط نہ ہوتا
 تو پھر اس کو گذشتہ واقعات ضرور یاد رہتے مگر چونکہ اوس کو از سر نو دوسرے جسم سے
 تعلق پیدا کرنا پڑتا ہے اس واسطے مدت کی باتیں اوسے بھول جاتی ہیں مگر بطرح ہر ایک
 شخص اپنے بچپن کی باتیں بھول جاتا ہے لیکن جمع اہل اسلام کو جو کے حشر کے
 قائل ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ یا تو وہ جو بھول چکا یا عجز پس ہر حالت میں حادثہ ہو گا
 نیز یہی کہتے ہیں کہ اگر روح کو قید مانا جاوے گا تو لحد و قدام لازم ہو گا حالانکہ انہوں نے اپنے
 لئے جب موت محفوظ قوت عامل ذکر نال ہو جاتی ہے اور ذہن کو دوبارہ لایم کی کوشش کرتا ہے تو کوشش و قصہ نہ کر سکتا ہے

تو اس سے ثابت کر دیا ہے کہ سوائے اللہ جل شانہ کے اور کوئی چیز قیہ نہیں ہو سکتی
 انسان کے بعد یہ اختلاف ہے کہ بصورت حادث ہو مینے کے بدن سے پہلے پیدا ہوتا ہے یا کہ
 بعد میں تو اس مسئلہ میں کی طرح ہم کہتے ہیں کہ روح بدن کے بعد پیدا ہوتا ہے اس کے ثبوت میں
 آیت **وَلَقَدْ خَلَقْنَاكَ نُطْقًا مِّنْ أَسْفَلٍ** (یعنی پہلے ہی اس کو آخر میں پیدا کیا) پیش کرتے ہیں اور
 کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تمام جسمانی اعضاء کو میان کر کے پہلے ہی الفاظ فرما دیے ہیں جس سے
 اوافہ روح کے طر ف اشارت ہے اور اس حدیث **خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِالْفَرْقِ**
 یعنی اللہ تعالیٰ نے ارواح کو جسم سے دو برابر پہلے پیدا کیا) کا یوں جواب دیتے
 ہیں کہ یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد ہر نفس کا مقابلہ نہیں کر سکتی اور نہ یہ حدیث آیات پر
 دلالت کرتی ہے کہ ان ارواح سے مراد صرف انسانی ارواح ہیں کیونکہ ممکن ہے کہ اس سے

جو امر علوی، انسانی یا ملائکہ مراد ہو۔

اکثر علمائے اہل اسلام کا یہ عقیدہ ہے کہ ارواح بدن سے پہلے پیدا ہو چکی ہیں ابن جریر کہتے ہیں کہ
 کہ تمام اہل بیت کا یہی پر جماع ہے اور حدیث مذکور اگرچہ خبر واحد ہے مگر نقلی اور قطعی ہے اور آیت
 مذکور اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی کیونکہ اسکی دلالت نفی ہے اگرچہ الفاظ قطعی ہیں اس واسطے ہر ایک
 کو ایک دوہرے پر ایک قسم کی ترجیح ہے پس ہر دو برابر ہو گئے جس آیت میں اخذ میناق کا ذکر کر
 رہے آیت بھی حدیث مذکور کی تائید کرتی ہے اور بھی بہت سی حدیثیں ہیں جسے حدیث مذکور
 کا مطلب منہم نکھاتا ہے چنانچہ حدیث **الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ جُنُودُكَ** بھی جو اوپر گزر چکی ہے
 لیکن آیت **وَلَقَدْ خَلَقْنَاكَ نُطْقًا مِّنْ أَسْفَلٍ** سے ثابت نہیں ہوتا کہ روح جسم کے بعد پیدا ہوتا ہے نیز
 حدیث **خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ** اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی کیونکہ اس کے بعد یہ الفاظ ہیں
 کے پیش میں **لَمْ يَكُنْ لَكَ نَفْسٌ** (تو اسے ہی اس کا پیدا ہونا مراد نہیں کیونکہ اس کے بعد یہ الفاظ ہیں
 تو اس کے بعد **وَلَمْ يَكُنْ لَكَ نَفْسٌ** (تو اسے ہی اس کا پیدا ہونا مراد نہیں کیونکہ اس کے بعد یہ الفاظ ہیں
 حدیث **لَمْ يَكُنْ لَكَ نَفْسٌ** کی تشریف سابقہ میں نقص آتا ہے کیونکہ اسکی تشریف میں جسم کا اعتبار رکھا گیا
 ہے اس واسطے یہ قول درست ہے کہ روح جسم کے بعد پیدا ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ
 گذشتہ آیت میں روح کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ اس حقیقت سے ہے کہ جب

اس روح کو بدن سے تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور جو وجود اس کو جسم کی طرف نسبت کرنے سے ملتا
 ہوتا ہے وہ وجود نسبتی اور اضافی ہے۔ اور اسی وجود نسبتی کے استہانت سے اسکی تعریف میں جسم
 اور بدن ماحوذ ہوتا ہے۔ لیکن اس استہانت سے کہ روح ایک روحانی جوہ ہے اسکی تعریف میں جسم کو
 دخل نہیں ہوتا۔ اگر اسکی ذاتی تعریف میں جسم کا ضروری لحاظ ہوتا تو چاہیے تھا کہ جسم اس سے
 علیحدگی سے جدا ہو جاتا اور نہ رہتا حالانکہ اس کے ابھرنے پر سب کا اتفاق ہے اس سے
 اچھی طرح معلوم ہوتا ہے کہ جسم اس سے علیحدگی کے بعد بھی ماضی کی جہت سے وجود حاصل ہوتا ہے
 پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ قبل از ابدان بھی ایسے ایسا ہی وجود عنایت ہوتا ہے جیسا کہ بعد از عنایت
 اجسام اسفار میں ہے کہ نفس انسانی کی کوئی خاص صورت اور معین صورت نہیں ہے
 بلکہ اسکی شکلیں اور صورتیں مختلف ہوتی ہیں کیونکہ یہ روح جمادات کی صورتیں اور جمیع انواع
 کے اوضاع قبول کر لینے کے قابل ہے اور یہ انش کے ہر ایک درجے میں اسکی شکل نئی اور شخص
 جدا ہوتا ہے پس جس چیز کی یہ حالت ہو اسکا علم و ادراک بہت مشکل ہے جو لوگ اسکی تعریف
 کرتے ہیں وہ صرف بدن کے اعتبار سے کرتے ہیں ورنہ اسی قسم کا روح تمام حیوانات میں پایا جاتا
 لیکن وہ روح مجرد بدن سے تعلق چھوڑنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے اس کی صرف نئی تعریف
 کردہ محل علوم ہے اور جب علم منقسم نہیں ہو سکتا تو اسکا محل بھی ایسا ہونا چاہیے جو صورت
 انقسام سے پاک ہو پس معلوم ہوتا کہ نفس مطلق بسیط الذات ہے اور بسیط کی یہ تعریف کہ اس کے
 واسطے فنا نہیں ورنہ لازم آتا ہے کہ وہ ایک ہی وقت میں موجود اور معدوم ہو نیز بالفعل
 بھی موجود اور معدوم ہو یہی صلاحیت رکھتا ہو اور یہ بات بالکل باطل ہے۔

نور روحانی

جب میں ان علماء کے اقوال کو دیکھتا کہ بعض تو اس روح کو مجرد خیال کرتے ہیں اور بعض اس کے
 ادوی جوہیہ کے قائل ہیں پھر میں ان کے دلائل میں غور کرتا تو اکثر میری خیال میں ہی آتا کہ یہ
 صرف عقلی ترالع ہے ورنہ یہ روح دو قسم کا ہے ایک روح الہی ہے جس سے توحید ہمارا ادراک
 اور حقیقتات کا عقل ہوتا ہے پس چونکہ اس روح کو چند کہتے ہیں وہ روح سے ہی روح مراد ہوتا ہے

دوسری طرح حیوانی ہے جو حسی حرکت کا منہج ہے اور اسی پر اعتدال مزاج کا اختصار ہے اسی واسطے جو لوگ روح کو مادی اور صفائی کہتے ہیں ان کے روح سے یہی دوسرا روح مراد ہے موت یہی اوسے دوسرے روح پر وارد ہوتی ہے اور آیت اللہ یتوفی الکافس حین موثقاً سے جو ثابت ہوتا ہے کہ نفس کو موت وارد ہوجاتی ہے وہ یہی روح حیوانی جسمانی ہے اور یا طرح ایک ہی ہے مگر چونکہ اس کے اعتبار اور صفیات مختلف ہیں لہذا کیسے ایک وجہ سے یہی مجرّد کہلاتا ہے اور دوسرے اعتبار سے مجسم ہونے سے موسوم ہوتا ہے جس شخص لئے جس حالت اور حسبِ حیثیت کا خیال اپنے دل میں پٹان لیا ہے اوسے حیال کے مطابق اس نے اپنا حکم لگا دیا اور یہ خیال میرے نزدیک صرف محض معلوم ہوتا رہتا۔ یہاں تک کہ کبھی میں یہ ارادہ کر بیٹھتا ہوں کہ اس خیال کو اپنے قلم کی سیبیلی توفیق ظاہر کر دوں لیکن صرف اسی واسطے قلم کو روک کر کہتا ہوں کہ اس سے پہلے کسی نے بھی ہر طرف اشارہ نہیں کیا اللہ تعالیٰ آیت مذکورہ پر بحث کرنے والوں کو توفیق دے دوسرے عنوان و طریق سے بیان کیا ہے جس سے دونوں مدحوں کے درمیان اور پورا فرق نہیں معلوم ہوتا اور یہ جو اس کے بعد دے کے قابل ہیں البتہ محمد شیرازی رحمہ اللہ علیہ کی کلام میں اس کی تشریح دیکھی گئی اور نیز ابن عربی رحمہ اللہ علیہ کے فتوحات میں اس کی تفصیل نظر پڑی چنانچہ محمد شیرازی فرماتے ہیں کہ صاحبِ حروف نے کتابِ حقائق میں سے نقل کر کے کہا ہے کہ روح علوی، سماوی، عالمِ ارض سے اور روح حیوانی بشری عالمِ خلق سے

روح علو آمدہ امر و ردو

روح کسا و آمدہ گاہ و ردو

اور یہ حیوانی روح علوی ہماری روح کا محل اور مورد ہے اور حیوانی روح ایک جسم لطیف اور حسی حرکات کا منبع اور مصدر ہے اور یہ روح تمام حیوانات میں پایا جاتا ہے اور یہی روح ہے جو آخر فنا ہو جائے تکمیل طبع میں بھی اسی سے بحث ہوتی ہے اسی سے اعتدال مزاج ہو گیا ہے اور روح انسانی ہو گئی کہ روح حیوانی میں حلول کیے ہوئے ہوتا ہے اوس سے علوی اور انسانی ہے اور اس میں اینت و دیگر کے ایک ذرا فرق ہے جس سے وہ مادی و فانی و الہام ہوتا ہے اور آیت و تفسیر ماسوا ہوا

فالقہور الخیر ہوا و تقویٰ اس پر ہو۔ پس اس قدر اور روح انسانی اور روح کو اس روح انسانی
 اللہ تعالیٰ کے سپرد کر لینے سے عالم اس کے ہو گیا اور اس عالم میں اس کی ایک ہی جگہ ہو گیا
 عالم علی میں اس کی ایک جگہ ہو گیا اور اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں
 قائم ہو گیا اور اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں
 بعد اور جو روح حیوانی اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں
 حضرت اس میں خیر کی ایک جگہ ہو گیا اور اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں
 کی ایک جگہ ہو گیا اور اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں
 نوعیہ ہو گیا اور اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں
 اللہ تعالیٰ کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں

فصل فی الغیرات و دریں المذہبات

یعنی میرا دل (نفس انسانی) ہر ایک سے ہر ایک کی قبولیت رکھتا ہے کہ جس کی قبولیت
 کے لئے جو اس میں ہے اور اس میں ہے اور اس میں ہے اور اس میں ہے اور اس میں ہے اور اس میں ہے
 حقیقت کا جانتا اور اس میں ہے اور اس میں ہے اور اس میں ہے اور اس میں ہے اور اس میں ہے
 وہ حقیقت ہوں اور روح کے عوارض کے تعلق سے کہ عوارض سے ہے اور اس میں ہے اور اس میں ہے
 چاہئے ہے کہ اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں
 جو روح ہے اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں اس کے وہاں
 روح کی ہر ایک تفریق پر ایسے اعتراضات اور وجوہات ہیں جو اس میں ہے اور اس میں ہے
 مثلاً یہ اعتراض کہ اگر روح لہیڈ ہے تو عوارض نہیں ہو سکتا اگر عوارض عقلی اور روحانی ہے
 تو اس کا ہون سے اتفاق کیڑا بالکل محال ہے حالانکہ یہ صحت عوارض لذت و سرور و غیرہ روحانی
 تھا اور ان عوارض سے متاثر نہیں ہوتا ہے اگر لہیڈ و لہیڈ ہے تو اس میں ہے اور اس میں ہے
 متفقہ کہ وہ ہے اور جب ان سوالوں کا جواب نہیں آتا تو جو جہان ہو عوارض نہیں اور کہتے ہیں
 کہ یہ جو نہیں کوئی کہتا ہے کہ مرشد کے بعد باقی نہیں رہتا کوئی کہتا ہے کہ جو عوارض نہیں
 حائل کہتے ہیں کہ نہیں بعض کوئی اور جو حالت بعض کوئی کہتے ہیں کہ عوارض ان عوارض

بخوبی جانتے ہیں کہ روح کی حالت اور کیفیت مختلف ہے۔ باوجود سبب ہونے کے پہر اس کے لئے
 کئی وجود میں بعض وجود اس جسم غفیری کے پہلے بعض اسکے ساتھ اور بعض اسکے بعد اور
 وہ باعث اپنی حالت نامہ اور سبب کامل کے ابدان سے پہلے موجود ہے۔ کیونکہ علت نامہ مخلول
 علیہ نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ نفس انسانی اپنے بنانے والے اور پالنے والے کی مانند ہوتا ہے
 لیکن اس روح کا جسم غفیری میں تصرف کرنا اور اس سے کام لینا خاص استعداد مقرر قابلیت
 شرائط معتد بہ و مقرر ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ نفس بن کی استعداد کامل ہو چکنے کے بعد
 عادت ہونے اور کمال حاصل کر لینے کے بعد باقی۔ قائم اور دائم رہتا ہے کیونکہ اس کا سبب
 کامل اور بنانے والا بھی ہمیشہ اور باقی ہے اور جب یہ معلوم ہے کہ اس کے سبب کا وجود ابدان اور جسم
 سے پہلے ہے تو جانتا چاہیے کہ وہ بھی باعتبار کمال وجود اور جسم غفیری سے متغی ہونے سے
 بدن کے پہلے موجود ہوا۔ جو کمال اس روح کو خلق بدن سے پہلے حاصل ہوتا ہے وہ اسکی ظاہری پیدائش کے
 اعتبار سے ہے اور بدن کے استعداد کی مشروط روح کے واسطے اس دنیا کی پیدائش کو لحاظ اعتباراً
 سے ہے۔ اور یہ اس کے امکان اور تغیر کی حیثیت ہے نہ اس کے وجود غنا کی صورت کیونکہ
 اگر بدن روح کے کمال وجودی اور ذاتی کیلئے شرط ہو تا جیسا کہ باقی حیوانات میں ہے تو بدن کے
 زائل ہوجانے سے روح ہی زائل ہوجاتا۔ اور اپنا کام نہ کر سکتا۔ جیسا کہ کارگر اور زرنہونے
 کے سبب کے اپنا کام نہیں کر سکتا۔ گرنہ نائل قاطعہ سے یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ نفس ناقص کیلئے
 قوائے عقلیہ میں اور روح اپنے تمام کلیات اور عقلیات میں بذات خود تصرف کر سکتا ہے اس
 تصرف میں اس کو حسی جسمانی اور ظاہر کی ضرورت نہیں اس اعتبار سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ روح
 بدن کا بھی محتاج نہیں اس آہی امت نہایت پر روح عالم صفائی اور حادث ہونے سے پاک ہے
 پس حقیقت یہ ہے کہ نفس انسانی فیہ تعلیق و افعال جانی حادث ہے اور بقا و عقل ذاتی کے
 اعتبار سے قدیم اور مجرد ہے۔ جہاں میں اسکا تصرف جانی اور حادث ہے اور اس خیال کو کہ
 اپنی ذات اور بنانے والے سبب کامل کو جانتا اور پہچانتا ہے روحانی ہے پس اس نفس انسانی کا
 وجود عالم عقل میں ہے اور اگر کمال وجود عالم حسی طبیعت میں آہی اسے یہاں کا وجود و ناس کا وجود
 ایک ہے اور اس کے عالم عقل میں ہے۔ پہلے وجود ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس کے لئے طبیعت

تعلق بدن جو عقلی ہے بلکہ اس سے مراد ہے کہ نفس انسانی کیلئے علاوہ اس جو کہ جس کو تعلق
بدن سے حاصل ہو ایک اور جو عقلی اور روحانی ہے پس اس صورت میں یہ اعتراض نہیں لازم ہر گنا
کہ جب نفس اس بدن محض سے فارغ ہو جائیگا تو پھر عقل اور ہیکار ہو جائیگا یہ تفسیل تو اس
صورت میں لازم آتی اگر یہ کہا جاتا کہ نفس باعتبار نفس بدن عالم عقل میں مصروف ہے بلکہ اس وقت
روح عالم عقل میں باعتبار اپنے وجود عقلی کے اپنے کام میں مشغول رہتا ہے لہذا اس کو جسم سے کوئی
تعلق نہیں ہوتا اور اس غیبت سے کہ وہ نفس بدن ہوتا ہے وہ اُنکی تدبیر اور تصرف میں مشغول
رہتا ہے اس تقریر سے اس شبہ کا جواب بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ روح کے قبل از بدن پیدا
کرنے سے کیا فائدہ ہے اور ایک اور مقام میں ابن عربی رحمۃ اللہ کا قول ہے جبکہ خلاصہ
یہ ہے کہ نفس انسانی عقلی طور سے تو مجرد ہے اور تصرف بدن کے اعتبار سے مادی اور یہی حکم
ہے کہ ایک چیز ایک اعتبار سے مخلوق اور مجہول ہو اور دوسرے اعتبار سے غیر مخلوق جس طرح
جان ہے کیا ایک چیز ایک حیثیت سے جو ہر جہاں اور دوسرے لحاظ سے عرض مشکلاہ صورت جو دہن
میں قرار پا چکی ہے پس باعتبار اہمیت کے جو ہرے مگر موضوع سے مستغنی ہی ہے اور باعتبار
اس جو ذہنی علمی کے عرض ہے اور محل موضوع کی محتاج ہی ہے پس جب انسانی نفس اپنی
ذات کی حیثیت سے مجرد ہوا اور اپنے افعال اور تصرفات کے لحاظ سے مادی تو یہ اُسی فعل تصرف
کے لحاظ سے بدن کی پیدائش کے بعد پیدا ہوتا ہے اور اسی جسم خاکی کے زایل ہونے سے زایل
ہو جاتا ہے لیکن نفس انسانی اپنی اصلی حقیقت کے اعتبار سے بدن کا محتاج نہیں جسم کے
فناء و فساد سے روح میں فنا و فساد کو دخل نہیں ہوتا اور نہ اس کو کوئی عوارض مادی لاحق
ہوتے ہیں غرض انسانی نفس کے مختلف اعتبارات اور نسبت سے درجات ہیں اپنی بعض صفات
کے باعث عالم اہل میں شامل ہے اقل الوجود میں اور ربی میں ایسے ہی روح کی طرف اشارہ ہے
اور اپنے بعض صفات کے لحاظ سے عالم خلق میں داخل ہے۔ ایت مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ
وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرٰی میں یہ طرف اشارہ ہے یہ صورت اور تجدد جو اوپر ذکر کیا گیا ہے
اس کے بعض حالات اور صفات پر ظاہری ہوتے ہیں جب نفس انسانی عالم خلق سے ترقی کرتا ہے

اے جنت اہل زمین سے نکلو یہاں کیلئے اسی میں پہنچو کہ وہاں کیلئے پہنچو اور یہی تم کو اسی سے نکلیگا۔

عالم اور میں پہنچتا ہے اور اس کا وجود نفس عقلی اور مادہ سے خالی ہو رہا ہے اس حالت میں اس کو
 جسم اور باقی اشیاء سے جدا کرنا اور اس کے اسی ذات و صفات میں کوئی عقل
 نقصان یا فساد واقع ہوتا ہے جسمانی امراض میں طبع انسان پر جبرہ و عادات پہنچتے ہیں
 اور اس کو کچھ نقصان نہیں پہنچتا صرف اس عقل اور تصرف بدنی میں نقصان آجاتا ہے
 کیونکہ اس کا وجود صرف اس کے وجود بقائی سے متغیر ہے اس واسطے کہ وجود حادث مادی
 اور وجود باقی مجرد اور مادہ سے خالی پس ہر دو کے حالات و آثار و حیر کی کمالیت اور افعال اور
 صفات کے برابر نہیں ہیں اس سے معلوم ہوا کہ روح باعتبار تقدیر بدن حادث ہے اور اپنے کمال
 و بقا کے لحاظ سے روحانی عقلی مجرد اور مادہ سے خالی ہے اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک
 میں بیکے کو نرم کی ضرورت پڑتی ہے مگر جیسا ہر آجاتا ہے ہر رحم کی ضرورت نہیں ہوتی ہر گرم
 و سردی بھی ہو جائے تو ہنسی خرابی سے بچنے کی زندگی پر کوئی اثر نہیں پڑتا اس طرحی کائنات
 ایک اور جگہ کہ نفس انسانی اپنی قابلیت اور جوہری صلاحیت کے باعث ہر جسم سے
 لیکر مرتبہ عقل و اذکار تک کئی پہلے کہا ہے ایک اور جگہ فرماتے ہیں تمام احیاء طبعی کے واسطے
 ایک ہی ذات ہے ذات الحیہ جنہ بھی ہو اور جو کہلاتا ہے اور یہی اس کے تشخص خارجی ہوتا ہے یہی
 ہے اپنے غیر سے ممتاز اور متعلق ہے پس میں یہ کہتا ہوں کہ تمام کائنات و اشیاء کا تشخص و متعلقہ
 اسے نفس طبعی کہتے ہیں اور اس لحاظ سے کہ وہ متحرک اور سیر و حرکت کرتا ہے پس کسی کو شک نہ
 طبیعت اور قوت کے نام سے ہر سو پہنچا کر کسی جگہ جو اس کے نام سے منسوب ہے اور کچھ خیال کریم
 سے لیکر آجاتا ہے اور کہیں عقلا کے انطباق و تشبیہ و قول ہو گا ایک ہی نفس اپنے مختلف و متعلقہ
 شادی - نامی - شام - ذائق - صبح - بعدی و متعلقہ سافل و علو و مراتب اور وجود ہے
 موصوف ہوتا ہے باوجود ان اختلاف صفات کے جو ہر سطح و تدریج سے ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کو
 اپنی ذات و صفات کی مثال بنا کر اس جہان میں اپنا خلیفہ مقرر کیا ہے ہر اس کی معرفت کلامی
 معرفت کا ذریعہ بنایا ہے جسے قرآن مجید میں عرفی رحمہ اللہ نے فتوحات کے ایک در مقام میں
 فرماتے ہیں کہ جو شخص روح کو عرفی و جسم خیال کرتا ہے وہ نہایت ضعیف العقل ہے ایسے مریض

علم ہی کا حامل کرنا لا جبرہ والا سونچنے والا چکھنے والا دیکھنے والا خیال کرنے والا سمجھنے والا

عقل کو چاہیے کہ اپنے آپ کو ایسے کچھ بتائے جس سے وہ سیکھ جائے۔ صاحب الکلیں کا قول ہے کہ روح کے متعلق چند اقوال ہیں جن کے سبب اجتہادی ہیں جو اکثر مذہب و امتوں اور وضعی مہدیتوں سے لئے گئے ہیں بہتر یہ ہے کہ انکی حقیقت میں نہایت کیا جائے اور ان کے علم و شریع کے خلاف کیا جاوے کہ ذکر اسوائے شریع کے اور کسی سے انکی حقیقت نہیں معلوم ہو سکتی۔ لیکن شریع کے خلاف کے کوئی ایسا قول وارد نہیں ہوا جس سے روح کی حقیقت کا کچھ سراغ مل سکے۔ ان کے میں کھٹکا ہوں کہ اگرچہ یہ بات قابل اجتہاد اور لائق اعتقاد ہے مگر میری یہ آرزو ہے کہ علماء نے وہ اقوال اور ولایتیں جو انہوں نے توحیح کی قدامت اور وحدانیت کے بارے میں ذکر کئے ہیں نقل کر دیں تاکہ تیرے ذہن اور فہم کا دائرہ وسیع ہو جائے اور تو میدان مباحثہ کا شیر غار میں نہ مانے کہ علماء کی تقلید سے چھوٹ جائے۔ اب اس میں بھی اختلاف ہے کہ آیا جمیع نفوس ناطقہ کی ماہیت ایک ہی ہے یا اپنی حقیقت اور ماہیت میں ایک دو کسر سے مختلف ہیں اور ان کے فعال حرکات کا اختلاف انکی ماہیت و تفاوت کی وجہ سے ہے یا نہیں اس پر مقام کو صاف بیان فرمائیے شریع و ولایت سے بیان کیا ہے ۴

چند الفاظ مصطلحہ کا الی شرح

(حجۃ و ہر) علماء متکلمین کے نزدیک جو ہر وہ شے ہے جس کا عدم وجود و نوسانی نہیں اس کے عدم سے وجود میں آئے یا موجود سے عدم ہونے کے لئے کسی شے کی ضرورت نہیں ہر اس جو ہر کو حادثات مانتے ہیں کیونکہ وہ ہر ممکن کو حادث خیال کرتے ہیں اس لئے انکی اولیٰ تعریف کرتے ہیں کہ جو ہر حادث اور اپنے جوہر و ماہیت کے اعتبار سے محدود و متولد ہے مگر اس کا کوئی سہ جب فلسفہ یونانی کا عربی میں ترجمہ ہوا اور لوگوں کی تعمیل میں معروف ہوئے بہتوں نے اسے از سوتنا ہر کا اصول اسلام پر اعتراض کر دیا کیونکہ انکی طبیعت اور احوال کی طرف ناظر ہو گئی تھیں اس وقت علامہ یونانی کو معروف ہوئے کہ اسلام کو فلسفہ یونانی کے زیر اثر سے محفوظ رکھا جاوے اس لئے علماء کی ایک جماعت نے اسلام کی اس کے درمیان کچھ قواعد اور اصول تعلیم مقرر کئے جن سے بعض عقائد علماء یونان کی تردید کرتے تھے۔ بعض کو تسلیم کرتے تھے اور بعض کے درمیان وسطیٰ وقت دیتے تھے ایسے علماء کو اہل کلام یا متکلمین کہتے ہیں ۵

علیحدہ ہو کر اسکا پایا جانا محال ہے اور جسم کا جو وجود کسی چیز مرکب میں ہوتا ہے وہ ایسا نہیں ہوتا
 بلکہ یہ ایک مستقل وجود ہوتا ہے اور نیز کا وجود اس سے الگ ہوتا ہے کیونکہ ایسا ہر دو وجود مستقل
 بالذات ہوتا ہے اس اور جسم کا وجود اپنے چیز سے مستقل ہو سکتا ہے اور تمام جو اس علیہ اضافہ ہو گا کب
 ارواح مجردات میں جملہ میں اسی مجرد کی تعریف حکماء متکلمین یوں کہتے ہیں کہ وہ ایسا وجود ممکن
 ہے جو نہ چیز ہے اور نہ کسی متجز میں حلول کئے ہوئے ہے مولوی عبدالمجید نے موقف
 کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ جو ممکن الوجود نہ متجزیہ اور نہ کسی متجز میں حلول کئے ہوئے ہو وہ حکماء
 متکلمین کے اتفاق سے مجرد کہلاتا ہے اسکا حادث یا قدیم ہونا موجود و معدوم ہونا یا ہر دو کا متصل
 ہونا یہ حسب احوال اس کی تعریف سے خارج ہیں اسی واسطے حکماء اس کے وجود اور قدامت پر
 دلیل لگتے ہیں کہ ہر دو متکلمین کا یہ قول ہے کہ دلیل سے اسکا وجود ثابت نہیں ہوتا ناجائز ہے کہ وجود
 ہو ممکن ہے کہ معدوم ہو نیز مجرد کو مغارق ہی کہتے ہیں یعنی ایسی چیز جو جملہ حواس کے ادراک سے خارج ہو
 بعض حکماء کا قول ہے کہ مجردات دو قسم کے ہیں ایک وہ مجرد ہیں جو اجسام میں تاثیر ڈالتے ہیں اور
 اپنی تاثیر سے ان اجسام کی تدبیر و ترتیب کرتے ہیں دوسرے وہ مجرد ہیں جو اس تعریف سے الگ
 و علیحدہ ہیں قسم اول کے تمام مجردات آسمانی مخلوق ہیں شرع میں جبکہ ملاو اعلیٰ کہتے ہیں۔
 قسم دوسری اجسام فلکیہ ہیں جبکہ شرع میں ملائکہ کہتے ہیں اسی طرح ملائکہ سفلی عناصر کا نظام
 کرتے ہیں ان میں سے بعض بعد عناصر بسیط کی ترکیب تفریق میں مشغول رہتے ہیں ان کو
 ملائکہ تکاملات کہتے ہیں اور حدیث جاء فی ملائکہ البحار و ملائکہ الجبال و ملائکہ الامھا
 و ملائکہ الارزاق میں اسی ضمنوں کی طرف اشارہ ہے اور بعض اشخاص جنسہ اور فرقا و تخصیص
 انتظام کرتے ہیں انکو لغو و شوائب کہتے ہیں جیسے نفوس ناطقہ پیران ملائکہ سفلیہ کی ایک ایسی
 قسم ہے جو بالکل غیر و صلیح بالذات ہیں انکو ملائکہ کریمین کہتے ہیں جو ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ
 کے قربانی و ریاضت میں مشغول رہتے ہیں انکو دوسرا جہاں کے انتظام کی ذمہ داری ہے یعنی دوسری قسم
 اسی ملائکہ سفلیہ کے ہیں جو بالطبع مشر اور بذات ہوتے ہیں انکو شیاطین کہتے ہیں تیسری قسم وہ
 ہے جو فانی اور مہربی کہتے ہیں یعنی شیعوں کی صحبت سے نیک اور بدوں کی رفاقت سے بد و شر سے
 شہ یعنی میرے پاس مسندوں پہاڑوں اور بادلوں اور آؤں کے فرشتے تھے ۔ ابو الشفاء

اور وہ جس میں اجزاء کے نام سے بھی ظاہر ہو کہ ان کے درمیان جو تعلق ہو وہ عام نہیں بلکہ خاص ہے
 جو بالکل خاص ہے اور اس کے ساتھ ہی (جو بالکل خاص ہے) اور اس کے ساتھ ہی (جو بالکل خاص ہے) اور اس کے ساتھ ہی (جو بالکل خاص ہے)
 اور اس کے ساتھ ہی (جو بالکل خاص ہے) اور اس کے ساتھ ہی (جو بالکل خاص ہے) اور اس کے ساتھ ہی (جو بالکل خاص ہے)
 کی گرتی اور بالائی کی سبزی (درخت یا فطرانی) اور اس کے ساتھ ہی (جو بالکل خاص ہے) اور اس کے ساتھ ہی (جو بالکل خاص ہے)
 حاصل نہیں ہوتا اور بغیر دلائل عقلی کے سمجھ میں نہیں آتے ان کو اس قدر نظری کہتے ہیں جیسے
 جہان حادث ہے (لقد قیل اور محقول) کسی چیز کو اس کے لازم اور ضابطہ سے مجرّد سمجھنا
 تعقل کہلاتا ہے اور کہہ سکتے ہیں مطلق جانتا ہی نہ رہا ہو اگر تاہم خواہ چیز معلوم ہو تو ہو یا مادی
 اسی کو علم کہتے ہیں اور محقول چیز جس کا علم ہو چکا خواہ مادی ہو یا مجرد نسبت ہو یا مرکب پر مشتمل
 دو قسم کے ہوتے ہیں اولیہ ثانیہ اولیہ کی بحث بڑی بڑی کتابوں میں نہایت بسط کے ساتھ پہنچ
 ہے مگر یہاں صرف اشارہ کیا اور کہنا چاہیے کہ جملہ معلومات کبھی موجود فی الخارج ہوتے ہیں اور
 کبھی موجود فی الذہن اور ان تمام امور و اشیاء کو خارج میں جنکا وجود نہیں ہوتا امور اعتباری
 نہ ہوتی صورتیں اور معلومات ثانیہ بھی کہتے ہیں یہ قسم ہرگز خارج کے مطابق نہیں ہوتی۔ کیونکہ
 ہم ایک معدوم چیز کا تصور کر سکتے ہیں مگر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ذہنی صورت معدوم کے مطابق ہے
 اس واسطے کہ معدوم محض نابود اور عدم مطلق ہوتا ہے پس مطابقت کیسی (طبیعی و طبیعیہ)
 وہ خواص نہ انسان اور دیگر کائنات کی جبلت واقع ہوئی ہے طبیعت کہلاتے ہیں مثلاً کہنا
 پتہ ہونا۔ جاگنا۔ جھپٹنا۔ ستغرائع وغیرہ آثار خلقیہ جو ہمارے ارادے سے نازل نہیں ہو سکتے
 اور قوت غریزی بھی ایسی میں خلل ہے لفظ طبع عربی مصدر ہے سید جمالی نے اسکی تعریف بطبع
 کی ہے کہ طبع ایک قوت ہے جو انسان کو کمال طبعی تک پہنچانے کے واسطے بدن میں جاری ہے۔
 ابو الباقا قول ہے کہ صمد طبع علماء میں طبیعت کا اطلاق کئی معنوں پر ہوتا ہے بظلمہ یہ کہ مبدع
 جسم کو بھی طبیعت کہتے ہیں بعض نے طبیعت اور طبع میں یہ فرق کیا ہے کہ طبیعت ابد جسم ہے
 بشرطیکہ اس میں شعور اور ادراہ نہ ہو اور طبع مطلقاً مبدع و حرکت ہے خواہ آسمان میں شعور ہو جیسے جو بالائی حرکت
 یا شعور نہ ہو جیسے کسی کی حرکت۔ گویا ان دونوں کے مفہوم میں عام و خاص خلق کی نسبت ہے۔
 سید جمالی نے مطول کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ طبیعت جسم کی وہ قوت ہے جس سے حیثیت

اور جو مسفران حالات کو نفس کی جانب عناق کرتے ہیں اور طبیعت پر وہ کہ نفس جہانی کی قوت استوار
 (بدلیہ) انوالبقاء سے اپنی کلمات میں اس کے یہ معنی لکھتے ہیں کہ سلیقہ انسان میں
 ایک ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ انسان اپنے کسی ہوا، فساد، یا غیر کمالیہ اور قدرہ کی پابندی کے فیض
 بندش اور ترقیب الفاظ کو اختیار کر لے جس سے اہل عرب کا اتفاق اسی پر ہو گیا ہے کہ فاعل کو مفعول
 مفعول کو منصوب و مضاف الیہ کو مجرور کہتے ہیں اور اس کو عربی زبان کا خاصہ سمجھتے ہیں۔
 (قوت) خواجہ زادہ نے اپنی شرح ہدایت السحریہ میں لکھا ہے کہ قوت کے معنی عرف عام
 میں ہیں کہ جاندار سے افعال صادر ہو سکیں پہر اس معنی سے اپنے صیب (قدیرت) کی طرف منتقل
 ہو گیا اور یہ صفت ہے جس سے جاندار اپنے ارادے سے کام کر سکتا یا چھوڑ سکتا ہے پہر اس کے لازم
 میں مستقل ہو گیا یعنی قوت وہ چیز ہے جس سے جاندار بہت جلدی کام نہیں کر سکتا۔ پہر جب اس کا
 استعمال جاندار اور بے جان میں عام ہو گیا تو قدرت کے منتقل ہو کر امکان حصول میں جو فعل اور
 وقوع کی ضد کے استعمال ہونے لگا شرح مواقف میں ہے کہ طاقت قوت قدرت کو کہتے ہیں اور جبکہ
 سے اسکی جنس قدرت ہے یعنی قوت ایک ایسی طاقت ہے جو دوسری چیز میں اس لحاظ سے
 کہ وہ دوسری چیز ہے تغیر و تبدل کا سبب ہو سکے تاکہ نفس طہ کا اپنے اخلاق و ذمہ کیلئے معالج
 ہونا صحیح ہو جائے کیونکہ نفس طہ اس اعتبار سے کہ قواعد طبعیہ حالی سے واقف ہے موزار اور
 عامل ہے اور اس لحاظ سے کہ وہ اس کے روحانی علاج کو قبول کر لیتا ہے تاثر اور سوال ہے پس
 معنی کے اعتبار سے قوت کی چار قسمیں ہیں ۱۔ کیونکہ اس قوت سے یا ایک فعل صادر ہو گیا یا افعال
 متعددہ اور ہر حالت میں اسے اپنے کام کا اور کئی مشغور ہو گیا یا نہ ہو گیا۔ اگر اس قوت کے ہوتے ایک
 ہی قسم کے افعال صادر ہوں تو اس کو تعقل فکر اور افعال مختلفہ اور متعددہ صادر ہوں تو
 اس کو طبیعت غفری اور اگر یہ افعال ارادت اور مشغور کیا تہ صادر ہوں تو اس کو قوت حیوانی
 اور اگر بلا ارادہ و مشغور ظاہر ہوں تو اس کو نفس نباتیہ کہتے ہیں دوسری جگہ لکھا ہے کہ لفظ قوت
 کا اطلاق اس امکان پر ہوتا ہے جو وقوع اور فعل کی ضد ہے کہ امکان بلکہ اس پر اس قدرت
 کا سبب ہوتا ہے۔ مگر یہ نہیں کہ اس امکان سے امکان ذاتی مراد ہو کیونکہ امکان ذاتی اور فعل
 میں تضاد کی کوئی نسبت نہیں بلکہ امکان ذاتی اور فعل ایک ہی وقت میں ایک ہی چیز پر ہو سکتا ہے۔

کیونکہ ایک جیسی کو جو ہر وقت سیاہ ہے کہہ سکتے ہیں " ممکن ہے کہ اوسکی سیاہی ذاتی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ فعلی ہو پس بصورت میں فعل و وقوع کے ساتھ امکان ذاتی بھی جمع ہو گیا ہے لیکن ایسی شخص جس میں یہ تینہ آویا ہے یہ نہیں کہہ سکتے ممکن ہے کہ سیاہ ہو یا نہ ہو پس معلوم ہوا کہ امکان ذاتی فعل کیا نہ جمع ہو سکتا ہے لیکن وہ امکان جہذاً او قوۃً کے مخالف ہے اس کو ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اور گاہے قوت کا اطلاق افعال شاہد کی برداشت پر بھی ہوتا ہے مگر ایسی رستہ میں جبکہ وہ چیز اس سے متناظر و منفعل ہو اس اعتبار سے قوت کا مفہوم کیفیات سے متناظر و یہ اور حالات امکانیہ سے شمار ہو گا۔ (ہیولی) تمام جناب حسیہ میں جو ایک ایسی چیز موجود ہے جس سے وہ جوڑ اتصال اور انفصال کو قبول کر لیتے ہیں اور نباتات لطفیہ حیوانیہ اور مادہ اس پر طاری ہونے میں اوس کو مہیولے کہتے ہیں اس کے وجود کے ثبوت میں تمام عقلا کا اتفاق ہے بعض انہی کو مادہ اور جسم ہی کہتے ہیں وجہ ثبوت یہ ہے کہ مثلاً حباب کہا جاتا ہے کہ حیوان مٹی سے بنایا گیا ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا حیوانیت کی حالت میں بھی مٹی اپنی شکل پر موجود ہے یا نہیں اگر اس حالت میں بھی مٹی کو ویسا ہی مانا جاوے تو لازم آتا ہے کہ ایک چیز ایک ہی حالت میں حیوان بھی ہوا اور مٹی بھی یہ محال ہے اور اس حیوانیت کی حالت میں مٹی کو بالکل معدوم مانا جاوے تو لازم آئے گا کہ انسان مٹی سے نہیں بنایا گیا اور مٹی مع اپنے تمام اجزاء کے باطل ہو گئی حالانکہ یہ بھی باطل ہے یا یوں کہیں کہ وہ جوہر یا مادہ جس میں مٹی کی کیفیت تھی اوس سے وہ شکل مخصوص ایل ہو کر اسی مادہ میں دوسری کیفیت حیوانی پیدا ہو گئی ہے تو یہ درست اور واقعہ کے مطابق ہے پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مادہ زائل نہیں ہوا صرف شکلیں بدلتی رہتی ہیں جس طرح جب کوئی تخم بویا جاتا ہے اور اس کے برگ و شاخ نکل آتے ہیں تو کہا کرتے ہیں کہ یہ فلان بیج کی کھیتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی حالت میں بھی تخم کا نقصان نہیں ہوتا اگرچہ وہ مختلف شکلیں بدلتا رہتا ہے پس اس مفہوم میں کسی کا اختلاف نہیں اختلاف تو ہمیں ہو کہ وہ اجزاء کلاسیکی میں اور کسی طرح بھی قابل القسام نہیں یا اجزاء کلاسیکی میں کے متناظر ہے جو ایک جہت یا دوا اعتباروں سے منقسم ہو سکتا ہے یہی درجہ تکمیل کہتے ہیں یا وہ ایسے چیزیں جو طے جسم میں جو خارجی طور پر منقسم نہیں ہو سکتے مگر ذہن میں الیا انقسام ممکن ہے اور یہ وہ دیکھ کر اطمینان کا خیال ہے متقدمین کی ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ وہ محض جسم ہے پس ان تمام مذہب و خیالات کے موافق جسم کا مادہ بلحاظ شخص کے ایک ہے اور باعتبار انفصال کے زیادہ

حکائے ہر ایک کے ثبوت میں کہا ہے کہ جسم بسیط اپنی ذات میں ایک متصل چیز ہے جو انفصال اور انقسام کے

قابل ہے جیسا کہ یہ امر پانی کے دو ریتوں میں مل جانیکے وقت مشاہدہ ہوتا ہے ایک تو وہ جو سر ہے
 جو اقطار ثلاثیہ میں پھیلا ہوا ہوتا ہے اسی کو صورت جسمانی کہتے ہیں مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ جو یہ تمام جسم کی
 حقیقت نہیں بلکہ جسم کے اندر ایک اور چیز ہی ہے جس سے القصال قائم ہوتا ہے اور یہ القصال اوستی
 ذات میں داخل نہیں بلکہ ایک عارضی امر ہے کیونکہ جسم متصل بجنب انفصال طاری ہوتا ہے تو اس کا القصال
 زائل ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ القصال عارضی امر تھا اگر ذاتی ہوتا اور انفصال کے وقت ایل
 نہ ہوتا تو اجتماع نقیضین لازم آتا جو محال ہے پس معلوم ہوا کہ جو چیز القصال اور انفصال کو قبول کر سکتی ہو
 وہ ان دونوں سے علو ہے حکما و اسکو قبولی کہتے ہیں۔ (فیض) حکما اس لفظ کو کسی جگہ استعمال
 کرتے ہیں مثلاً صمد فیض۔ واقضائی لہو یقال ان فیض علی تراتک الصور کذا
 وکل فیض الشمس علی کل قابل کا استنتاج عند اللہ الحجاب پر رکھا تھا
 اور اس لفظ سے ان کی مراد ایک ایسی حالت ہوتی ہے جو کہ آفتاب کے نور سے دیوار وغیرہ روشنی قبول
 کر نیوالی چیزوں پر ظاہر ہوتی ہے وہ حالت جو پانی کو کسی چیز پر گر گرنے اور اس چیز کے متاثر ہونیکے
 وقت ہوتی ہے کیونکہ اس حالت میں پانی کے جزا الگ ہو کر گرتے ہیں مابو جس فیضان سے وہ مراد
 لیتے ہیں انہیں یہ بات نہیں ہوتی امام غزالی فرماتے ہیں کہ حکما کی اس تشبیہ میں بھی جو او نہیں ہے
 فیض کو نور آفتاب سے وہی ہے لوگوں نے غلطی کہا ہے اور خیال کیا ہے کہ یہ شعا میں جو آفتاب
 سے علیحدہ ہو کر دیوار سے متصل ہوتی ہیں حالانکہ یہ خیال غلط ہے حقیقت یہ ہے کہ نور آفتاب ایک
 ایسی چیز کے حدوث کا موجب ہوتا ہے جو روشنی میں اس کے مناسب ہوتی ہے اگرچہ وہ چیز اس فیض
 میں نور آفتاب سے کمزور ہوتی ہے جیسا کہ آئینہ دیکھنے والے کی صورت کا فیضان آئینہ پر ہوتا ہے
 اس کے یہ معنی نہیں کہ انسان کا کوئی جزا الگ ہو کر آئینہ میں آگیا ہے بلکہ اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ
 صورت النانی ایک ایسی صورت کے حدوث کا باعث ہوئی ہے جو انسانی شکل کے مشابہ ہے اس
 صورت میں محض سببیت کے سوا اور کوئی اتصال اور انفصال نہیں ہوتا البتہ ہی فیضان الہی جو ہر ایک چیز میں
 جو وجود کی استعداد رکھتی ہو ان کے وجود کو حدوث کا سبب ہوتا ہے اسی حالت کو لفظ فیض سے
 تعبیر کرتے ہیں (صورت) اور لفظ صورت کے معنی ان اللہ خلق آدم علی صورۃ کی حدیث میں
 گدھ کے ہیں اگر یاد ہیں تو بہتر ورنہ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جسم متشکل میں جو جسمانی سمیت ہوتی ہے اسکو
 ملے چہ فیض ملہ اللہ جتنا دے جائے کہ ان صورتوں پر اس طرح اپنا فیضان کرے ! تہ جو چیز سورج کے ساتھ
 آجاتی ہو اور ہر کوئی حجاب نہیں ہوتا تو سورج اپنی روشنی سے اسکو مستفیض کر دیتا ہے ! والہ الشاء

سورت کہتے ہیں (القصص) قصہ یہی اسی سے مشتق ہے جسکے یہ معنی ہیں کہ قوت عاقل اور
ملکہ دراکہ پورے معنی اور اسکی کیفیت کو معلوم کر سکے پس قصہ اس قوت میں حلول کے معنی ہوا
جیسے جسمانی مادہ میں شکل و صورت حلول کے معنی ہوتی ہے۔

باب دوم

روح کا بدن مستقل ہو کر نہ عالم ذریں اور اس کے مقابلہ میں کیا حال تھا

فصل ۱۔ عالم ذریں سے پہلے اور ميثاق کے بیان میں

تمام جہان کے عالم ربّ عزّوجلّ کو چند ہی مرتبہ پیش کر کے نفس ناطقہ حادثہ اور قائمین قدامت بہت پہلے
آدمی بن چکے خیالات کی تردید پہلے ہو چکی ہے چنانچہ تمام متکلمین اسی پیدائش قبل از اجسام کے
قائل ہیں اور اپنی ذات کے اعتبار سے اوسکو کسی نفس کا محتاج نہیں مانتے کیونکہ نفس ناطقہ خدا جہم
کے بعد ہی باقی رہتا ہے اسی طرح حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ بشارت نے ارواح کو اجسام سے
پہلے دو ہزار برس بنایا ہے امام غزالی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی تاویل ہو سکتی ہے ہر واسطے
کہ پیدائش ارواح قبل از اجسام پر دلیل واضح نہیں ہو سکتی جیسا کہ ذات باری کے بارے میں شبہات
ظاہرہ کی تاویل کی جاتی ہے۔ اس واسطے امام غزالی نے اس حدیث میں ارواح سے ارواح ملائکہ
اور اجسام سے اجسام عالم یعنی عرش۔ کرسی۔ زمین۔ آسمان۔ آگ۔ پانی۔ مٹی
مراد لی ہے پہرہ فرماتے ہیں کہ جبکہ زمین کا جسم آفتاب کے جسم سے بہت چھوٹا ہے پہرہ آفتاب کے
اپنے آسمان سے کچھ نسبت نہیں پہرہ آسمان ہی اپنے بالائی آسمانوں کے مقابلہ میں سچ ہے پہرہ
ان سب سے بڑھ کر کرسی ہے پہرہ کرسی عرش کے مقابلہ میں ایک چوٹی سی چیز ہے اگر تمام اشیاء
مذکورہ کی وسعت کا خیال کیا جائے تو ان کے سامنے نوع انسانی کے اجسام کسی گنتی شمار میں نہیں
آسکتے یہ بات سمجھ لینے کے بعد کوئی عقلمند نہ گزیرے خیال نہ کرے کہ لفظ اجساد سے جو حدیث میں وارد
ہے اجساد نوع انسانی مراد ہیں بلکہ وہ یقین کر سکتا ہے کہ اس سے مراد ضرور اجسام عالم ہوں گے
کیونکہ یہی وسعت میں قدر و منزلت میں حیوان انسانی سے بڑھ چکا ہے اسی طرح ارواح انسانی
اور ارواح عالم کے مقابلہ میں کچھ نسبت نہیں کہتے لہذا حدیث کے لفظ ارواح سے ارواح ملائکہ حوالی جائز
اور اجساد سے اجساد عالم اس طرح حدیث اَمَّا اَوَّلُ الْاَنْبِيَاءِ خَلَقَ وَ اَخْوَصَهُم (عیشا میں

لہذا ارواح عاقلہ میں نام انبیاء و مرسلین ہیں مگر از روایت صحیحہ

لفظ خلق کے معنی تقدیر اور علت غائی کے ہیں نہ ایجاد اور علت مادی کے لئے کہ تقدیر اور علت غائی کا وجود ہمیشہ مقدم ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ولادت سے پہلے اس جسم غیری کے ساتھ موجود نہ تھے یعنی تناسل سالمت کے وجود کی علت غائی یعنی کمالات عنایات جن کے واسطے اللہ تعالیٰ نے آپ کو پیدا کرنا تھا وہ اللہ تعالیٰ کے ذہن میں یا ارادے میں آنحضرت کے وجود خارجی سے پہلے ہی مرکوز فاطمہ تھے اگرچہ وجود خارجی میں نہ مانہ دراز کے بعد ظہور پذیر ہوئے اور حکماء کے قول اول الفکر و آخر العمل کے یہی معنی ہیں کہ علت غائی کا وجود ذہنی مقدم ہوتا اور وجود خارجی موصوفین نام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی بابت میرا خیال یہ کہ تاویل کی ضرورت دہاں ہوتی ہے جہاں حقیقی معنی لینے سے کوئی احتمال لازم آئے یا کوئی سخت مشکل سامنے آئے حالانکہ اس حدیث سے اگر ارواح واجبا و ملائکہ وغیرہ کی بجائے ارواح واجبا و انسانی مراد لے جائیں تو نہ تو کوئی احتمال لازم آتا ہے اور نہ کوئی مشکل پیش آتی ہے بخلاف ظاہری تفسیر سے کہ وہاں ان الفاظ کے حقیقی معنی لینے سے اللہ تعالیٰ کی ذات میں احتمال اور نقص لازم آتا ہے اسی واسطے وہاں تاویل کی ضرورت پڑتی ہے اس کے علاوہ لفظ الارواح والاجسام میں الف لام استغراقی ہیں نہ خارجی اور نہ ذہنی کیونکہ عہد خابئی اور ذہنی میں اس لفظ کا مفہوم ہونا شرط ہے اور جو الف لام جمع پر آتا ہے وہ ہمیشہ استغراقی ہوتا ہے اور جو عموم افراد کا فایزہ دیتا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ ارواح انسانی بھی عموم کی دل میں آ سکتے ہیں ماں اتنی بات ضرور ہے کہ اس حدیث میں ارواح انسانی کی خصوصیت کا ارادہ اور اس ارادہ کے واسطے کوئی حکم قرینہ چاہیے سو وہ اس میں موجود ہے جو لفظ قبل الاجساد سے خود بخود ظاہر ہوتا ہے کہ ارواح و اجساد سے صرف انسانی ارواح واجساد مراد ہیں کیونکہ ان محققین کے نزدیک جو لغت کے ماہر ہیں لفظ جسد کا مذاق ایسی چیز پر ہوتا ہے جو گوشت و خون سے مرکب ہو مطلق جسم پر کہ جسمین میں وہ آسمان وغیرہ کے اجزاء بھی آجاتے ہیں کیونکہ زمین و آسمان چاند سورج کے واسطے لفظ جسم کا استعمال کرتے ہیں نہ جسم کا پس جو جسم گوشت پوست اور خون وغیرہ سے تیار ہوتا ہے وہ انسانی جسم ہے نہ کوئی اور جسم پس ثابت ہوا کہ اس حدیث میں ارواح واجسام سے انسانی ارواح واجسام مراد ہیں اور ہیں۔

اسی طرح کثرت نبیاء والاداء بین الماء والطہین کی حدیث بھی اسی کی تائید کرتی ہے خصوصاً مخاطبین کو تو اس کے ماننے سے چارہ نہیں کیونکہ یہ لوگ بلا کبر عرش کر سکی وغیرہ کیلئے

عہد خارجی یا ادنیٰ کا قریب نہ پا کر ان الفاظ کو انسانی ارواح و اجسام پر ہی محمول کر کے اسطرح
دوسری حدیث میں اگرچہ لفظ خلق تقدیر و علت غائی کے معنی میں متعین ہوئے مگر اسکا اتصال
ایجاد اور علت ثانی میں ہی زیادہ ہوتا ہے البتہ قرآن شریف میں یہ لفظ تقدیر کے معنی میں بہت کم
استعمال کیا گیا ہے جیسے **كُلُّ شَيْءٍ فَفَقْدَرَا** تقدیر کیا۔ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ**
و غیرہ میں خلق کے معنی صرف ایجاد ہی ہو سکتے ہیں نہ علت غائی اور تقدیر کے۔ اسطرح حد
أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ فقال لا اقبل ہی اسی معنی پر مشابہ ہو سکتا ہے جسے جانے کاملہ اس
چیز پر ہو سکتا ہے جو خارج میں موجود ہونہ کہ خیالی اور ذہنی کے لئے اور ان ارواح میں جو خلق عالم
سے وہ نذر برس پہلے پیدا کئے گئے ہیں ان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح داخل نہیں
کیونکہ یہ روح مقدس عامہ ارواح سے کہی گئی برس پہلے پیدا ہو چکی ہے جیسا کہ کتب حاشیہ سے ثابت
ہے طالب حق کی تسلی کے واسطے کوئی حدیث ہم یہاں ہی درج کر دیں گے: اب یہ سوال کہ جبار ارواح باوجود
اور اجسام سے خالی اور مجرور ہیں تو اسمائیں بھی وہ افعال اور حرکات کا اور کیا کر سکتے ہیں اور کسی
کام میں مشغول ہوتے ہیں یا یہ بات ان کو تعلق بدن کے بعد حاصل ہوتی ہے؟ اس میں صمد شیرازی
اور دیگر علماء کا کلام متعدد مقامات میں مختلف ہے چنانچہ اس نے الفاظ مترادف کی تیسری فصل کے
خاتمہ میں لکھا ہے کہ اللہ جل شانہ نے روح انسانی کو جملہ کیفیات سے خالی اور مجرور بنایا، جیسا کہ
أَمَّا تَعْرِجُكُمْ مِّنْ بَطْنٍ أَمْهَاتُكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا سے ثابت ہو اگرچہ اسکو اپنی معرفت
اور اطاعت کے واسطے پیدا کیا گیا ہے مگر وہ بیوقوف کی طرح جملہ معلومات سے ابتدائے خلقت میں غالی
ہوتا ہے جس طرح بیوقوف اپنے اصلی فطرت میں تمام جسمانی اور حسی صورتوں سے پاک و صاف
ہوتا ہے اسطرح ارواح بھی اپنے ابتداء فطرت میں محض ایک قوت ہوتے ہیں جو جمیع اقسام
کے عقلی صورتوں سے پاک اور ذہنی تصوروں سے بہرہ ہوتے ہیں لیکن ان میں حقایق و
معارف کے قبول کرنے کی ہمت اور علوم و فنون کے کہساب کی قابلیت ضرور ہوتی ہے ہر ایک
اور جگہ لکھا ہے کہ نفس انسانی اور حیوانی اپنی اصلی پیدائش میں جملہ قسام کے معلومات سے عاری
ہوتا ہے اور جو کمالات ان میں بالقوہ و دلالت ہوتے ہیں مختلف آلات کے ذریعہ کو حاصل
ہوتے ہیں مثلاً افعال فکری اور ارادیہ قوائے محرکہ اور مدد سے جو ذہن میں ہر ظہور پذیر ہوتے ہیں

لہٰذا علیہ اللہ تعالیٰ نے عقل کو پیدا کیا ہر اس کو بلا یا وہ چلا آئی؟

لہٰذا اللہ تعالیٰ نے ان کو ہتھیلیوں سے سماعتیں نکالا کہ تم کچھ بھی نہیں جانتے تھے؟

سنان کا نوس ہے۔ اور دیکھنا آنکھوں کے حاصل ہوتا ہے۔ اس طرح تمام قسم کے افعال اور کمالات
 جو انسان سے صادر ہوتے ہیں وہ مختلف قوایں کے وسیلے سے صادر ہوتے ہیں پس جس کام کے
 واسطے وہ عضو بنائے گئے ہیں وہ اپنا اپنا کام بخوبی دیتے ہیں اگر نفس ناطقہ کو حلقہ اقسام کے
 مختلف افعال باہم پہنچانے کے واسطے مختلف آلات حاصل نہ ہوتے تاکہ وہ ہر ایک عضو آلات
 سے وہ خاص کام جس کے واسطے وہ بنائے گئے ہیں اُس کے واسطے اس قدر افعال اور حرکات کی بہرہ
 آبرائی کہ جو ترتیب اور مناسبت اس وقت حرکات اور افعال میں نظر آتی ہے بالکل جاتی رہتی اور کوئی
 چیز یہی اپنے کمال کو نہ پہنچ سکتی جو اس اور قوائے کے مختلف اور متعدد پیدا ہونے کی ایک جہت
 یہی ہے کہ جو صورتیں اور شکلیں ہم دیکھتے ہیں ان کی شکل یا تصویر پہلے جس میں جاتی ہے پھر
 خیال میں اور بعد ازاں اس عقل تک پہنچتی ہے جو صرف خیال کے دیکھنے اور معلوم کر نیکیلی بنائی
 گئی ہے اور کوئی اختیار محسوس اپنی ذات میں ایسی نہیں جو تمام کیفیات حسیہ کو شامل ہو سکے
 مثلاً کبر اور سمیع ایک چیز نہیں ہو سکتی اور نہ ذائقہ اور رائحہ ایک ہو سکتے ہیں اس واسطے
 اللہ تعالیٰ نے ان کے افعال اور کیفیات کے اختلاف کے اعتبار سے ان کے واسطے حواس اور
 قوائے بھی متعدد اور مختلف عنایت کئے ہیں پس جب بعض ناطقہ کسی رنگ یا شکل کی کیفیت
 کو راجح ہوتا ہے تو آنکھ کی طرف متوجہ ہوتا ہے جس کے ذریعہ اس کی پوری کیفیت معلوم کر لیتا ہے
 یہی حال تمام حواس اور قوائے کا ہے ہر ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ نفس ناطقہ اپنی اصل پیدا ہونے پر
 تمام کمالات ظاہری اور باطنی صورت غرض و منہ متخیلہ اور معقولہ سے بیوی اولیٰ کی طرح خالی
 ہوتا ہے پھر اپنی ذاتی استعداد کی وجہ سے ترقی کرتا کرتا ان صورتوں کو بھی حاصل کر سکتا ہے
 جو اس سے خالی ہوتے ہیں پس اس شخص کا کچھ اعتبار نہیں جو نفس کو اپنی ذات اور جوہر کا اعتبار
 سے تعلق بدن سے مفارقت بدن تک ایک ہی چیز مانتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے
 ھَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ عِلْمٌ ۚ إِنَّهُ كَانَ كَافِرًا ۚ یعنی انسان انسان
 ناطقہ پر ایک ایسا وقت ہے جبکہ وہ کوئی قابلِ اختیار نہیں تھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ
 نفس ناطقہ ابتداء سے آخر میں میں ایسی صورت ہوئی ہے جس کو وہ اس سے بالکل لگاؤ
 نہیں ہوتا اگرچہ اس خاص ہیئت کے لیے جو نفس کو اس کے جسم کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے
 وجود مادہ شرط ہو پس اس کا وجود اور الکی اور مادہ وجود ہوتا ہے لہذا استیادہ مادی میں اس کا
 مشاغل نہیں ہوتا۔ اور جس چیز میں خیالی کیفیات اور عقلی صورت جو اس وقت اس میں موجود ہوتی ہیں

اس وقت اس میں کوئی چیز نہیں ہوتی اس طرح مواقف میں بھی لکھا ہے کہ نفس ناطقہ اپنی مبدیہ خلقت میں تمام کمالات فاضلہ اور صفات کاملہ سے خالی ہوتا ہے لہذا اس کو ایسے آلات کی ضرورت ہوتی ہے جس سے وہ کمالات کو حاصل کر سکے پس وہ آلات حقیقتہً زیادہ ہوں گے اسی قدر ان سوزیادہ کام لیکھا اور اپنے کمالات میں ترقی کر لیکھا پس جب ان آلات اور سبب کے ذریعہ نفس ناطقہ میں احساس پیدا ہو جاتا ہے تو وہ خلاق حمدیہ اور اوصاف پسندیدہ سے مستفہ ہو جاتا ہے یہاں تک کہ کمال عقلی تک پہنچ جاتا ہے اس کے آگے صاحب مواقف نے قائلین اور منکر کے اعتراض کا داگر روح یا نفس انسانی حادث ہے تو ہجرت نہیں ہو سکتا اور قبل از تعلیق بدن معطل ہو گا حالانکہ حکمت میں بیکار رہنا درست نہیں یہ جواب دیا ہے کہ عالم زمیں ہی یہ نفس صاحب کمال اور اوراک ہوتا ہے جیسا کہ حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک عرش کے گرد ہزار ہا سال طواف میں ہی اور اگر تسلیم کر لیا جاوے کہ وہ کسی کام میں مصروف نہ تھی تو بھی تعطیل لازم نہیں آتی کیونکہ وہ کمالات و کیفیات کی منتظر تھی یہ انتظار ہی ایک قسم کا کام لاش ہے اس واسطے کہ مسجد میں نماز کی انتظاری کہ خیال کو نمازی کا ثواب ملتا ہے جبکہ وہ اپنے مسئلے پر بیٹھا ہوا نماز کی انتظاری کرتا ہو یہ حکمت الہیہ شراف کے حاشیہ پر ہے کہ نفس ناطقہ کے وجود میں وجود عقلی اور وجود حسی وجود عقلی کے لوازمات وجود حسی کے کمالات سے معلوم ہیں اگر نفس عالم عقلی میں تمام جہانی عوارض سے پاک ہوتا ہے اور اپنے عقلی کمال کو فائدہ اٹھا تا رہتا ہے لیکن پرہیزچی اس کے لئے اکثر کمالات اور بہت سے حالات ایسے باقی رہ جاتے ہیں جن کا حصول بدن متعلق ہونے اور کمالات جہانی کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا اس میں بھی اللہ تعالیٰ کی کوئی حکمت ہے جس کو اس کے سوال اور کوئی نہیں جانتا لفظ ہر ہی ان دونوں حالات میں کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ نفس کے یہ مختلف حالات ایک وقت اور ایک اعتبار سے نہیں ہیں پس ان کے اس قول اللہ اف صا دی تکونھا خالۃ عن المعارف والادراک کے یہ معنی ہیں کہ نفس انسانی عالم حسی اور دوسری پیدائش میں جس وقت بدن سے تعلق پیدا کرتا ہے معارف اور حقائق سے خالی ہوتا ہے نہ کہ عالم عقلی میں پہلے اس قول انھا خلقت مجبولۃ علی المعارف والادراک وہ خلقت بالکمال کے یہ معنی ہیں کہ نفس ناطقہ عالم ارض اور پیدائش اول میں مبدیہ وہ عالم جو درجہ سے تھا ہر قسم کے کمالات بلکہ پندہ نہ ہو کہ درجہ حقیقت میں محال ہو کہ وہ عقلی سوال کا جواب عقلی اور مابعدی مزید دیا گیا ہو اگر کمال کی استعداد بھی کمال پر تو چاہئے کہ ایک ہو گا عقلی کا منتظر گوید عقلی کہا نا اولیٰ کی رنگی در در کا درجہ بالا کہ یہ ان دونوں کے خلاف ہے

اور معارف سے موصوف ہوتا ہے اسی طرح بعد مفارقت بدن تیسری حالت میں بھی اوسکا یہی حال ہوتا ہے کیونکہ اُن حالت میں حکماء اوسے لفظ روح کا اطلاق کرتے اور جب اوسکا تعلق بدن سے ہو جاتا ہے پھر اوس کو نفس کہتے ہیں پس اس سے معلوم ہوا کہ جب یہ اِنحیاءِ اول تکونِ خالیا عن المعارف کہتے ہیں تو اونیکی یہ مراد نہیں ہوتی کہ روح السانی بالکل معارف اور حقائق سے خالی ہوتا ہے بلکہ اون کی یہ غرض ہوتی ہے کہ اس اعتبار سے کہ وہ بدن سے متعلق ہو گیا ہے اور جسم طبعی کے کمال کا ذریعہ بن گیا ہے معارف اور کمالات سے عاری ہو لیکن وہ اپنی ذات کی دوسرا اور بدن سے جدا ہو چکی وجہ سے اپنی معارف اور حقائق میں کسی آلات کا محتاج نہیں اس طرح مفارقت بدن کے بعد بھی اوسکو اپنے افعال کے اتمام اور سرانجام کے واسطے کسی آلہ جسم کی ضرورت نہیں پڑتی پس ایسی حالت میں جبکہ اوسکو اپنے امور کی انجام دہی میں کسی آلہ کی حاجت نہیں ہوتی اوس کو روح کہتے ہیں اس واسطے امام غزالی کا قول ہے کہ نفس اپنے صدور افعال میں جسم کا محتاج ہے مگر روح اپنے افعال اور حرکات میں جسم کا محتاج نہیں۔ لہذا اعتبارات کے اختلاف کے اس کے حالات بھی مختلف ہو جاتے ہیں پھر او میں کوئی تعارض نہیں پڑتا کیونکہ

سہر سخن وقتے و سہر نکتہ مقامے وارو

پس اصل بات یہ ہے کہ نفس حدوث اور تصرف کے اعتبار سے توحید جاتی ہے اور ذات اور تعقل کے لحاظ سے روحانی اسی طرح جسم میں اسکا تصرف جسمانی ہے اور اپنی ذات پر اپنی خالق کا تعلق روحانی گویا جسم کے تعلق سے جسمانی ہوتا ہے پھر جب جسم سے اپنا کام لے لیتا ہے اور اُس سے جدا ہو جاتا ہے تو اپنی روحانیت کی طرف لوٹ جاتا ہے اس اعتبار سے جملہ مخلوق کی تین قسمیں ہوتی ہیں ایک فقط روحانی جیسے عقول دوسری محض جسمانی جیسے جمادات تیسری روحانی اور جسمانی کے درمیان جیسے بروج اور روح اپنی روحانی حالت میں اور تعلق بدن سے پہلے اگرچہ عاقل اور مدبرک بالذات ہوتا ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اپنی دوسری پیدائش یعنی تعلق بدن کے وقت بھی ابتدا ہی میں عاقل و مدبر ہو کیونکہ اس وقت اسے جسمانی تعلقات کی تائید کی چاہا جاتی ہے جو اُس کے فوری چہرے کو ڈھانپ لیتی ہے اس وقت وہ اپنے کام میں جو اُس کو اسے کا محتاج ہو جاتا ہے لیکن جب وہ پردہ اٹھ جاتا ہے تو پھر اوس پر روحانی عالم کی حقیقت و معرفت کا دروازہ کھل جاتا ہے جیسے گہری نیند کی حالت میں نفس کسی آلہ کا محتاج نہیں رہتا اور تمام کام جو عالم بیداری میں احساس اور آلات کی مدد سے کرتا تھا عالم خواب میں اُن کے بغیر سب کچھ کر سکتا ہے پس

اس سے معلوم ہوا کہ نفس عالم امر سے ہے اور اپنے ادراک میں جو اس کا محتاج نہیں اگر کچھ مدت تجرد کی حالت میں تو بعید نہیں کہ اسے عالم ملکوت کے دروازے کھل جائیں عالم لاموت کی حقیقت منکشف ہو جائے بلکہ بقول امام غزالی اسے عرش کے گرد بہر بنولے فرشتوں کا نور ظاہر ہو جائے اور اپنے پروردگار کے عرش کو اپنی آنکھوں سے دیکھ دیکھ جائے کہ بعض صحابہ کرام کے حالات اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق سے یہ بات ظاہر ہو چکی ہے لفظ خلقنا الا انسان فی احسن تقوید میں اسی حالت لطیفہ کطیف اشارہ ہے اور احسن تقویم سے وہ فطرت الانسانی مراد ہے جو انکی ربوبیت کا اقرار کرتی ہے اور انسانی نفس کی عدت غالی بھی یہی ہے جیسا کہ حدیث کل مولود یولد علی الفطرت سے ثابت ہوتا ہے اور لفظ السفلی السافلین سے مزاج الانسانی مراد ہے کیونکہ اسکی مطلق مزاج جسم سے بہت دور جا پڑی ہے حقیقی انسان (النفس) کے دو اعتبار ہیں ایک اعتبار سے عالم ملکوت سے تعلق رکھتا اور دوسرا اعلیٰ سے معارف حاصل کرتا ہے محدث بننا اور الہام سے ممتاز ہونا ہے ملائکہ قدس سے وحی کا مغز خطاب حاصل کرتے اور دوسرے اعتبار سے وہ عالم جسمانی سے تعلق رکھتا اور بدن میں تصرف کرتے ہیں اس عالم جسمانی میں بذریعہ فکر و حواس اشیاء کا احساس کرتا ہے یا یوں کہو کہ نفس ناطقہ جب اپنے کمال اول کو پورا کرتا ہے تو اسکو جسمانی لباس پہنایا جاتا ہے جس طرح کہ انسان بچپن سے بڑھ کر ترقی کر کے ہر حال تک پہنچ کر دوسری جسمانی حیثیت میں آجاتا ہے پہلے اس جسم میں ترتیب پاتا ہے جس طرح بچہ ترتیب پاتا ہے کیونکہ اسوقت وہ محض عقلی حیوے ہوتا ہے پھر ترقی کرتا کرتا مرتبہ کمال تک پہنچ جاتا ہے اسوقت وہ اپنے جسمانی کمال کی حد تک پہنچتا ہے انشاء اللہ تعالیٰ اس مضمون کی تشریح پیدائش ثانی کی بحث میں آئے گی پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ ابتداء فطرت میں مددک بالذات ہوتا ہے اور آفات کا محتاج نہیں ہوتا تو ممکن ہے کہ اس حالت میں کسی کام میں مشغول نہ ہو صرف انتظار لکتاب ہی کافی ہو جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے کیونکہ کتب کمال کے منتظر کو بیکار نہیں سمجھتے اور یہ بھی ممکن ہے کہ بغیر کسی کتب کے تعلق کے کسی اور قسم کے کتب کمال میں مشغول ہو مگر یہ تعلق تمارح کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ کسی نہ کسی حیثیت میں بغیر تعلق بدن اپنے کام میں مشغول رہتا ہے جیسا کہ کتب احادیث سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب ارواح کے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روح مبارک کو پیدا فرمایا پھر آپ کے روح کے نوز سے باقی ارواح پیدا ہوئے صاحب ابیہر کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مرتب پہلے سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نور کو پیدا کیا

سہ ہے انسان کو نہایت عمدہ طریق پر پیدا کیا ہے

پہر اوس سے قلم بستر پر ہے اور ان کے فرشتے پہر لوح محفوظ کو پیدا کیا پہر اوس کے کمال حاصل کرنے سے پہلے عرش جبار ارواح جنت اور برزخ کو پیدا کیا پہر زمین کے فرشتوں کو پیدا فرما کر حکمران زمین پر میری عبارت کرو یہاں تک وہ بہت مدت تک زمین پر اپنے خالق کی عبادت کرنے سے مگر اوس وقت چاند سورج ستارے وغیرہ پیدا نہیں ہوئے تھے

میری استاد اور والد بزرگوار نے حدیث کنت نبیا والاکا آدم بن الماعز والطین کی شرح پر علامہ کی تحقیق کو یوں نقل کیا ہے کہ اُحالیہ میں آنحضرت کے نبی ہونے سے اللہ تعالیٰ کے علم میں نبی ہوئے اور انہیں وزرہ آنحضرت میں اور باقی انبیاء میں کیا فرق ہوا بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عالم ارواح میں حقیقی طور پر نبی تھے اور اللہ تعالیٰ نے ان کے روح مبارک کو تمام ارواح کی طرف سے حکمت کے لئے نبی بنا کر بھیجا تھا پہر جب مینے کتاب مولد نبی کی تشریح سرور الغنی میں اس مضمون کو نقل کیا تو میرے خیال میں آیا کہ اللہ جلالتہ نے جس غرض کے واسطے روح محمدی کو تمام ارواح کی طرف نبی کر کے بھیجا تھا وہ حُول توحید پر جس میں کسی شریعہ کا بھی اختلاف نہیں لیکن یہ سوال کہ اس علم میں روح مبارک کے سب سے کی جگہ کہاں تھی اس کا جواب صاحب برین نے یوں دیا ہے کہ تمام عالم برزخ سور اخول اور چہدوں سے مملو ہے جن میں ارواح آباد ہیں اور وہ سور اخ خلق آدم سے پہلے نورانی ارواح سے ہرے ہوئے تھے لیکن وہ نور اس نوز سے کم ہوتا ہے جو ان کو مفارقت بدن کے بعد حاصل ہوتا ہے پہر آگے لکھا ہے کہ یہ ارواح زمانہ الست پر کچھ سے پہلے اپنے انجام کو نہیں جانتے تھے اور کو کچھ معلوم نہیں تھا کہ اول کی پیدائش سے اللہ تعالیٰ کی کیا عرض ہے لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اپنے منشا کو پورا کرنا چاہا تو اسرافیل کو مامور ہونے کا حکم دیا اور جمع ارواح ڈرتے کانپتے درگاہ عزت میں حاضر ہوئے جیسے کہ ڈرتے کانپتے قیامت کے دن حاضر ہوں گے جب وہ حاضر ہوئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنا حکم بلا کم و کاست سنا کر الست پر حکم ان کے کالوں میں ڈالا۔ سعادۂ خدا اور نیک آدمیوں کی لوح نے تو بڑی خوشی سے قبول کیا مگر اعلیٰ شفاوت اور بخیر ہونے نے ناک بہون چڑھا کر اوس کو بنظر کیا اویسے متعجب ہوئے جیسے شہد کی مکھی دیکھیں سے بہا گئی ہے لہذا وہ اللہ تعالیٰ کی درگاہ میں لیل و نوار ہوئے اوسی وقت ہومزاد کا فرشتہ قی ظاہر ہو گیا پہر ہر ایک روح کیلئے عالم برزخ میں ایک خاص جگہ مقرر کی گئی۔ لیکن عالم برزخ سے پہلے ارواح کہاں چلتے تھے سب سے پہلے ایک اور جگہ لکھا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ارواح کو پیدا کیا تو ان کو نور محمدی کا پانی پلایا مگر بعض نے پسند کیا اور بعض نے نہ پسند کیا پس جب اللہ تعالیٰ نے

دوستوں اور دشمنوں میں فرق ظاہر کرنا ارادہ کیا اور اپنے دشمنوں کے واسطے جہنم بنانے کا حکم کیا تو مجمع ارواح کو حاضر کر کے کہا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں جنہوں نے اس نور کی چاشنی پکڑی ہوئی تھی اور انہوں نے خوشی اور رضا مندی سے اقرار کیا اور جو اس نور کی روشنی سے محروم ہو چکے تھے، انہوں نے انکار کیا مگر ان میں سے بعض نے مجبوری اقرار بھی کر لیا اور سوقت ایک تاریخی ظاہر ہوئی ہے جو اصل جہنم ہے اور وہ ہر لحظہ بڑھتی گئی اور ہر مومنوں کا نور ہر لمحہ بڑھتا گیا اس نور چمکداری کی شوق قدرت معلوم ہوئی جب منکروں کو قہر الحق میں مبتلا دیکھا اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جہنم انہوں کے واسطے بنی ہے اب انشاء اللہ تعالیٰ عالم برزخ کا حال تحریر ہو گا جس سے ناظرین کو تسلی حاصل ہوگی امید ہے کہ شیعہ کی مذکورہ بالا تحریر سے جو بطور اختصار بیان کی گئی ہے ارواح کی کیفیت پیدائش اور دیگر تعلقات کا حال بخوبی معلوم ہو گیا ہو گا۔

فصل دہری

عالم زمین خدیشا قنیرہ بیان کر لیا یہ واقعی طور پر تھا یا غلطی اور غلط طریقے پر
 وَ اِذْ اخَذْنَا مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْفَاهُمْ عَلٰى الْفُجْوَہِ السَّعٰتِ
 برہنہ قلوبی اس آیت کے مفہوم میں علماء کے دو خیال ہیں ایک تو یہ کہ مضمون ان کی زبانوں
 سے ادا کیا گیا ہے زبان قائل سے یعنی اللہ تعالیٰ نے انہی ایسی فطرت بنائی ہے اور ان سے
 ایسے غلطی اور اور اکی تو اے کہے گئے ہیں کہ اگر وہ ارواح اون تو اے تو کام لیکر زمین و آسمان کی
 تجاربیات میں غور کریں تو صوفی زبان قائل سے اقرار کریں گے کہ ان کا کوئی موجد ہے جو انہی ذات
 و صفات میں یکساں ہے اور تعجب و سلام کو بھی مستی رکھیں یہ کیفیت ہے اللہ تعالیٰ کی اور واقعی
 طور پر ان سے کوئی سوال جواب نہیں ہوا تھا جیسا کہ فقہائے اہل اللہ ائمہ اہل حق و حقاہد کہہ گئے
 قَالَتْ اَیُّکُمْ اِلٰہُ الْعٰلَمِیْنَ سے ہی سوال و جواب حالی معلوم ہوتا ہے نہ کہ قالی کہہ نہ کہ زمین و آسمان میں
 گفتگو کی استعداد نہیں پس اس تقریر حالی اور بعد ہی کے موافق حدیث کل مولود یولد علی فطرۃ
 لہ جب اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کی نشت سوا کی اولاد پیدا کر کے اور انہیں کو اس آفت کا شہد قرار دیکھ کر ان سے پوچھا کہ کیا میں
 تمہارا رب نہیں ہوں تو سب نے اقرار کیا کہ ہاں تو ہمارا رب ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ نے آسمان و زمین کو حکم دیا طوعاً و کرہاً
 میرے پاس آ جاؤ زمین لے دو آسمان لے لیا کہ ہم فرمانبرداری کی حالت میں حاضر ہیں۔

والجاء لھوہ ان لا یصلو انہ پر ہی کوئی اعتراض نہیں آ سکتا کیونکہ فطر سے بالفعل فطر مراد نہیں بلکہ توحید بالقوی یا فطرہ کی استعداد مراد ہے یعنی اگر وہ عقل سلیم ہو کام لیں تو ممکن ہے کہ توحید و اسلام کو قبول کر سکیں جس کو اونٹ کی منگنیاں انٹکے وجود پر ولالت کرتی ہیں قدموں کے نشان چلنے ملنے کو ظاہر کرتے ہیں ایسے ہی زمین و آسمان اور دیگر کائنات ایک لطیف جنرل مارچ کی خبر دیتے ہیں پس یہ مراد نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ایسا پیدا کیا ہے کہ ان پر سوائے ایک اثر کے دوسرا اثر نہیں پڑ سکتا صدر الشیخ ازی کا قول ہے کہ الفطر سے جو حدیث میں آیا ہے فطر روحانی مراد ہے یعنی عقل النہج حالت جو ہر موثر کے اثر کو قبول کرنے کی استعداد رکھتی ہے مگر وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ہر گز نہ سے پاک ہے اور سکا کفر و معصیت میں مبتلا ہونا جسمانی لحاظ سے ہے اور الجاء ہو دلائل اور دینصر ان میں بھی یہی حجت ملحوظ ہے کیونکہ روح کی فطرہ لازمی ہے اور جسم کی کھراؤ و ظلمانی۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ اخذ میناق کا واقعہ حقیقی طور پر ہوا ہے نہ ظنی اور عقلی طور پر کہ ابن عباسؓ عنہ سے روایت ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تو اس کی پشت پر مسج کیا پس اس سے ہر ایک جان جو قیامت تک پیدا ہونے والی تھی نکالی یہ فرمایا کیا میں تمہارا رب ہوں میں سب سے کہتا ہوں تو ہمارے لیے ہر سدن منادی کی گئی جو کچھ قیامت تک ہو خواہا تھا ہو گیا۔ ایک شخص نے حضرت عمرؓ سے اس نیت کو پوچھا تھا اپنے فرمایا میں نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی سوال کا جواب دینے سنا تھا کہ عزائے تھکے لے حضرت آدم کو پیدا کیا ہے اپنے ماہجہ سے اس کی پشت کو چھو کر کچھ بچے لگالے یہ فرمایا ان کو عین جنیت کے واسطے پیدا کیا ہے یہ جنیتوں کے سے کام کریں گے پھر کسی بیٹھ پر مسج کیا اس سے کچھ اولاد نکلی یہ فرمایا کہ یہ دوزخ کے واسطے پیدا ہوئے ہیں اور دوزخیوں کے سے کام کریں گے ابو مسعود کا قول ہے کہ یہ اولاد کا کام غیر تھا ہی سلسلہ اللہ تعالیٰ نے صرف آدم علیہ السلام کی پشت سے نہیں نکالا تھا بلکہ حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے چند صلیبی پڑتے ہیں ان کی اولاد سے دوسری اولاد پیدا ہوتی چلی گئی چونکہ سب منبع حضرت آدم کی پشت تھی اور حدیث کا منشا بھی اسی جالی طور پر دوزخ فریقوں کا حال ظاہر کرتا ہے اور درمیان واسطوں سے کچھ سر و کار نہ تھا لہذا سب کو حضرت آدم کی طرف منسوب کر دیا اور آیت مذکورہ بالا میں جو حضرت آدم کی صلیبی اولاد کا خارج نہیں یا تو اس کی بیہ وجہ ہے کہ اس آیت نے اصل مطلب سے واقعہ کا اظہار نہیں کیا بلکہ اسمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نمایاں کو جو اپنے شرک کو اپنے آباؤ اجداد کو طرف منسوب کرتے تھے سب کو مٹا کر ان پر حجت قائم کرنا مطلوب ہے کہ تم سب کے سب شوق اپنے آباؤ کی پشت کو ظاہر ہوئے تھے اور تم نے اقرار کیا تھا کہ ہم شرک

نہ کریں گے۔ اب ہر وقت تمہارا یہ کہنا کہ ہم اپنے باپ دادوں کی تقلید سے شرک کرتے ہیں بالکل مقبول
 ہے اس واسطے اس آیت میں ہر ایک کو اس کے باپ کی طرف مکتوب کرو یا اور نہ مبتدا یا کہ حضرت
 آدمؑ کی پشت سے صرف اس کے صلیبی بیٹے پیدا ہوئے تھے۔ کیونکہ اس جگہ اس بات کا اظہار مقصود
 نہیں ہوتا اور حضرت عمرؓ کی حدیث میں جو اخذ میثاق کا ذکر نہیں آیا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ
 یہ واقعہ ہوا ہی نہیں اب میں سمجھتا ہوں کہ حضرت ابو مسعودؓ کے قول سے کہ اللہ تعالیٰ نے اس
 کو حضرت آدمؑ کی پشت سے بالذات پیدا نہیں کیا یہ نہ سمجھنا کہ اس کو اس قول کی کہ اللہ تعالیٰ نے
 حضرت آدمؑ کی تمام اولاد کو اسی کی پشت سے نکالا ہے برزید ہوئی ہے حالانکہ تفسیر خازن میں
 کہ اس حق کا یہی مذہب ہے اور سلف صالحین کی روایتوں سے بھی یہی معام ہوتا ہے جیسا کہ طلبہ
 نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
 اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کی پشت سے عقیقہ نمان قرار لیا اور اس کی پشت سے سب کے نکلا کہ جن کو بطور
 کی طرح اس کے آگے بچھا دیا پھر فرمایا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں سب نے کہا کہ بیشک تو ہمارا رب ہے
 حضرت ابن عباسؓ کا ایک اور روایت بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے حضرت آدمؑ زمین مہند
 میں اتارا۔ پھر اس کی پشت پر مسج کیا پھر اس سے جملہ ارواح جو قیامت تک پیدا ہونے والے تھے
 نکالے پھر ان سے عہد و پیمان لیا ایک اور روایت میں یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ
 کی پشت کو فتنہ لگایا پھر ہر ایک روح کو جو قیامت تک پیدا ہونے والا تھا نکالا پھر ان سے عہد لیا
 کہ میری ہی عبادت کرنا میرے ساتھ کسی کو شریک نہ کرنا پھر ان کے ذوق کا صفا من خود بنکر ان کو
 حضرت آدمؑ کی پشت میں پس کر دیا پس جب تک تمام عہد کر نیوالے پیدا نہ ہو لیں قیامت نہیں آئے گی
 مہمان میں سے جس نے آخری میثاق پایا اور اسے پورا کیا یعنی بلوغت کے زمانہ تک پہنچنے کے بعد
 اطاعت بجالایا تو اس کو پہلے میثاق سے فائدہ ہوا اور جس نے دوسرے زمانہ میثاق کو حاصل کیا
 مگر اطاعت نہ کی تو اس کو پہلے میثاق سے ہی کچھ فائدہ نہ ہو گا اور جو بچپن ہی میں مر گیا اور زمانہ
 بلوغت تک نہ پہنچا تو وہ فطر کے مطالب سے پہلے ہی میثاق میں فوت ہو گیا یہی روایت ہے کہ اللہ
 نے ان سب کو کہا کہ یاد رکھو تمہارا میرے سوا کوئی محبوب نہیں پس میرے ساتھ کسی کو شریک
 نہ کرنا کیونکہ میں مشرکوں اور بے ادبوں سے بدلہ لوں گا پھر میں تمہاری طرف رسول بھیجوں گا
 جو تم کو میرے وعدہ یاد کرے میں نے تمہارے واسطے کتابیں نازل کر دیں گی پس سب نے اقرار کیا کہ ہم اقرار
 کرتے ہیں کہ تو ہی ہمارا رب ہے تیرے سوا ہمارا کوئی مالک نہیں پس ان کے اقرار لیکر ملائکہ کو ان پر شاہد بنایا

اور کہا کہ فرشتوں نے گواہ ہوئے فرشتوں نے عرض کیا ہاں حضرت ہم گواہ ہیں جس روایت میں بھی
 عبارت سے اہبط ارض اھلہند و مسکن ظہرہ و حضرت آدم کو ملک ہند میں اُتالو اور اسی پشت پر مسج
 کیا اس سے واضح طور پر ثابت نہیں ہوتا کہ اھلہند میں ہوا تھا البتہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اھلہند
 میں اسی وقت میں اُتالے جانے کے بعد ہوا تھا اس سے اس قول کی تردید نہیں ہوتی جو مشہور ہے کہ اھلہند
 میں اسی وقت میں اُتالے جانے کے بعد ہوا تھا اس سے اس قول کے مخالف کہ اھلہند میں اُتالے جانے کے بعد ہوا تھا
 کے زمین پر اُتالے جانے سے پہلے آسمان پر ہوا تھا اب میں لکھتا ہوں کہ باوجود احادیث و تحقیقی
 میں ثابت ہونے کے اس کے مفہوم کو مجازی معنی پر حل کرنا کیونکر جائز ہے حالانکہ حقیقی معنی پر محمول کرنا
 سے کوئی عقلی اور شرعی مانع لازم نہیں آتا پس کیا ضرور ہے کہ مجازی معنی کے جائیں کیونکہ اللہ تعالیٰ
 کے قول کے سامنے کسی دوسرے کے قول کی کیا حقیقت ہے فرقہ معتزلہ نے اس میں اسی سے بالکل
 انکار کیا ہے اور اس کے ناممکن ہونے پر کئی دلائل پیش کئے ہیں بجز ایک کہ دلیل ہے جس کو فخر رازی
 اور ابن عاد نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے کہ عہد و پیمان کا معاملہ عقلمند سے ہو سکتا ہے۔
 اگر خدائے اُن سے عہد لیا ہوگا تو وہ ضرور عقلمند ہوں گے اور اگر عقلمند تھے تو چاہیے تھا کہ اس
 جہان میں بھی وہ اھلہند میں اُتالے یا تو ہر گز نہ کوئی عقلمند اسے بڑے واقعہ کو بھول نہیں سکتا اور
 بالکل بھول جانا عقلاً بالکل ناممکن ہے اس دلیل سے تناسخ کی تردید نکلتی ہے کیونکہ اگر ہم اس
 جسم سے پہلے کسی اور جسم میں ہوتے تو ضرور ہم کو یاد ہوتا کہ ہم کسی جسم میں تھے پس جب اتنی بات
 ہی یاد نہیں تو معلوم ہوا کہ تناسخ باطل ہے کیونکہ لازم کا انتفاء ملزم ہے اختلاف کا منقطع ہونا
 ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ زندگی عقل اور فہم کے لئے حصول جسم بشرط جسم کے بغیر یا وہ منافقین
 میں نہیں آسکتے کیونکہ اگر عقل و فہم کیلئے انسانی جسم کی قید دلگالی جاوے تو لازم آتا ہے کہ
 مادے کا ہر ایک ذرہ اپنی خاص حالت میں بڑی بڑی کتابوں کا مصنف اور عقل و دانش کا بیابان ہو
 اور اگر ہم بات بضر محال تسلیم ہی کر لیتے تو یہی جمہالت کا دروازہ کھل جائے گا علم و جبلت میں امتیاز
 نہ ہوگا کیونکہ جابل اور بیوقوف لوگ اپنے جھوٹے دعویٰ کے ثبوت میں کہہ سکتے ہیں کہ خدا ہر ایک
 بات پر قادر ہے اگرچہ ہر ایک دعویٰ سرسر گرا ہی ہو پس ہر ذرہ و راننا پڑے گا عقل و فہم کی واسطے
 انسانی جسم کا ہونا ضروری ہے۔ پس ہرگز ممکن نہیں کہ تمام ذرات جو حضرت آدم علیہ السلام کی پشت پر
 لٹکائے گئے تھے عقل اور انسانی جسم میں ہوں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حضرت آدم کی تمام اولاد جو ابتدائے
 خلقت سے قیامت تک جہاں میں پیدا ہوگی سب کا جسم انسانی کیسا تھا رُو زمین پر یا سماں یا محال تھا

اخذ ميثاق میں بڑا فرق ہے تنازع کی صورت میں تو روح کو زمانہ دراز تک کسی جسم میں رہنا پڑتا ہے
 اور عادتاً یہ بات محال ہے کہ روح زمانہ دراز تک کیاو کی سوئی بات کو بالکل بھول جاوے مگر اخذ
 ميثاق چونکہ نہایت ہی قلیل زمانہ میں ہوا تھا اسلئے اس واقعہ کا بھول جانا کچھ بعید نہیں دوسری
 دلیل کا جواب یہ ہے کہ حصول حیات کے واسطے جنم کا ہونا ضروری نہیں کیونکہ جو ہر فرد حالانکہ قابل
 تقیم نہیں مگر عقل و حیات کو قبول کر سکتا ہے پس اگر تمام ذرات کو فرو بنایا جائے تو سب کا حضرت
 آدم کی پشت میں سما جانا کچھ مشکل نہیں یہ جواب اس صورت میں ہے جبکہ یہ مانا جاوے کہ انسان
 جو ہر فرد اور ناقابل تقیم ہے اور اگر انسان نفس ناطقہ کا نام ہو جو ایک جوہر ہے نہ متغیر ہے اور
 نہ کسی میں حلول کئے ہوئے ہے تو یہ اعتراض ہی باطل ہو جاتا ہے تیسری دلیل کہ اخذ ميثاق
 سے کیا فائدہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ایک تو انکی فطرت میں اللہ تعالیٰ کی رزاقیت ربوبیت
 اور الوہیت کا بیج بونا مقصود تھا دوسرے جب قیامت کے دن اون کو وہ ميثاق یاد دلایا جائیگا
 پہر اوپر حجت قائم ہو جائے گی (مگر یہ جواب نہایت رکیکسا اور کمزور ہے) چوتھی دلیل کا یہ
 جواب ہے کہ جب یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چیونٹیوں کو عقل و فہم عطا کر دی جیسے کہ قالت
 ثعلبہ یا ایہا القمل ادخلوا مساکنکم اللہ تعالیٰ نے چیونٹیوں کے اہل میں کہا کہ اپنے گھروں میں
 چلی جاؤ مبادا سیدان کا لشکر تم کو برباد کر دے اس سے ثابت ہوتا ہے اور بعض پہاڑوں کو
 یہی جیسا کہ آیت و سخن نامع داکہ جمال اللہ تعالیٰ نے کہی پہاڑ داؤد کے تابع
 فرمان کر دیئے تھے جو تسلیم کرتے تھے تھے سے ثابت ہوتا ہے جب چیونٹیاں اور پہاڑ عقل
 سے بہرہ ور ہو سکتے ہیں تو اروح کیواسطے یہ اسکان کیوں ساقط ہوتا ہے ؟
 پانچویں دلیل کا یہ جواب ہے کہ ہم ہرگز تسلیم نہیں کرتے کہ انسان کے صرف یہی معنی ہیں بلکہ انسان
 کا لفظ جسم پر بھی بولا جاتا ہے یعنی لطف سے صرف انسان کا جسم پیدا ہوتا ہے نہ خود انسان یا
 ہم کہہ سکتے ہیں کہ آست میں لفظ انسان کے پہلے لفظ جسم مقدم رہی پس مطلب یہ ہے کہ لطف
 سے صرف انسانی جسم بنایا گیا ہے یا آست میں مجاز مسل ہے کہ بعض کے اطلاق سے کل مراد لیا گیا ہے
 اور یہ بات ہی قابل تسلیم نہیں کہ انسان کی ابتداء کے آفرینش لطف سے ہے کیونکہ لطف سے اسکی
 ابتداء پیدا لیش بلحاظ ظاہری صورت کے ہے نہ باعتبار مادے کے اسلئے کہ اسکی اصلی پیدا لیش
 یہی مادے سے ہوئی ہے چھٹی دلیل کا یہ جواب ہے کہ اروح پر موت نہیں آتی بلکہ احیاء فناء
 ہو جاتے ہیں اور احیاء پر صرف دو دفعہ موت آتی ہے ایک دنیا میں پہر قبر میں کیونکہ قبر میں

کیونکہ قبر میں روح سوال کیلئے واپس کیا جاتا ہے پر قبض کیا جاتا ہے امیر میں لکھا ہے کہ
 حبیب اللہ تعالیٰ کے ازلی علم میں یوں تھا کہ بنی آدم کے ایک گروہ کو جنت میں لیجاوے
 اور دوسرے گروہ کو دوزخ کے لائق بنائے تو اسنے انسان میں روح عقل ہستیا اور معرفت
 اور لورایان کو بطور ودیعت رکھ دیا محض عقل کے ذریعہ کمال پر ایک قسم کا حجاب جاتا ہے
 مگر جب قدرت اچھی کا مشاہدہ کرتا ہے اور لورایان سے مغرور ہوتا ہے تو وہ حجاب اٹھ جاتا
 پس حبیب اللہ تعالیٰ کسی کے عذاب اور ناکت کا ارادہ کرتا ہے تو اس پر وہ حجاب
 طاری ہو جاتا ہے جس سے لورایان اور مشاہدہ زائیں ہو جاتا ہے پھر او میں لورایان میں
 مفارقت ہو جاتی ہے۔ کاش جب اوس میں بھی مفارقت آجائے تو اوس کا روح کسی
 چیز سے وابستہ نہ رہے پھر وہ اپنے عقل پر اعتماد کرتا اور اسی کو ہر کام میں اپنا سرگودتا
 ہے جس سے اوسکی شقاوت اور مفارقت زیادہ ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اسی کو ہر
 کام میں متقبل بالذات سمجھتا ہے اور خدا کے تعالیٰ سے بالکل منقطع ہو جاتا ہے لیکن
 اگر ایسا انسان یہ سمجھتا کہ یہ عقل ہی خدا کا عطیہ ہے اسکا اصلی محرک اور محرک ہے خود ہی
 ہے تو ممکن تھا کہ خدا سے تعالیٰ کی طرف مائل ہوتا اور مشاہدہ زایل ہو چکا تھا اسے
 پھر حاصل ہوتا حاصل کلام یہ کہ وہ بد نصیب قدیم سے منقطع ہو کر حادثہ سے وابستگی
 پیدا کر لیتا ہے پھر حبیب اللہ تعالیٰ جان لیتا ہے کہ وہ راہ راست سے روگردان ہو گیا ہے تو
 اوسکی طرف اپنے رسول بھیجتا ہے تاکہ اوس کو راہ راست پر لاوے۔ ہوقت اللہ تعالیٰ
 کا ازلی اور اجالی علم تفصیلی درجہ حاصل کر لیتا ہے اسول سے پہلے لوگ ان رسولوں کو مان
 لیتے ہیں اور بعض انکی تکذیب کرتے ہیں مٹنے والا گروہ عقل کی نا بعداری سے کس قدر
 مخوف ہو جاتا ہے لہذا وہ رسولوں کی تصدیق کرتا ہے اور مکرزب گروہ بالکل اپنی عقل
 سے غلام بن جاتے ہیں اور کسا را دار و مدار عقل کی ابتلا پر ہوتا ہے۔ خود گمراہ ہونے
 ہیں دوسروں کو گمراہ کرتے ہیں پھر رسولوں کے شے عالم ہی دو طریق ہو چکا ہے۔
 ایک گروہ تو شخص ایمان بالغیب پر قناعت کرتا ہے اس میں زیادہ تجسس نہیں
 کرتے یہی عام مومن ہیں اور دوسرا گروہ باوجود اقرار و تصدیق کو مشاہدہ کا وارث ہوتا ہے

چاہتا ہے پس بعض پر معرفت کا دروازہ ہمیشہ کے واسطے کھل جاتا ہے اور بعض پر کھنگر بند
 ہو جاتا ہے صاحبِ برکت نے لکھا ہے اوستا میں ہے پوچھا کہ حجاب کیا چیز ہے جس سے مشاہدِ باطن
 ہو جاتا ہے کہا وہ جن سے جو ظلمت کا سبب ہو جاتا ہے یا کوئی اور چیز ہے اور انہوں نے فرمایا
 کہ حجاب وہ تاریکی ہے جو اس ذات پر چھا جاتی ہے اور ذات حق کے مشاہدے سے کوئی
 سے اس میں کہتا ہوں کہ اس شخص سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جمیع ارواح
 کو اپنی توحید کی طرف مودودہ ملا ہے ایک دفعہ تو بلا واسطہ رسل اور یہ حجاب چھینا پھر
 یہ واقعہ بروز اخذِ ميثاق ہوا اور دوبارہ ہندو پر رسل جبکہ اوستا پر حجاب طاری ہوا کیونکہ
 اس وقت ان کے دل رنگ آلودہ ہو جاتے ہیں اور نور حق سے ستر ہو جاتے ہیں کفر
 کی تاریکی ان میں پوشیدہ ہو جاتی ہے اگرچہ ظاہر میں نورانی معلوم ہوتے ہیں پر حجبِ
 ناخوشی سے اقرار کرتے ہیں اور حجابِ مستور ہو جاتے ہیں تو انکی پوشیدہ تاریکی ہی ظاہر
 ہو جاتی ہے جیسا کہ لکھنؤ اکبر کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے جو جو بنج کے حالات میں
 لکھا ہے کہ حضرت محمد بن عبد اللہ نے فتوحات کی جگہ ۴۸۴ باب میں صحت
 سے ذکر کیا ہے کہ حکماء ارواح اخذِ ميثاق کے وقت حسی صورتوں سے آہستہ سے

ان کے قائلے لئے ارواحِ انسانی کو صورتِ حسی کا ہی برابر حوالہ بنا لیا ہے خواہ وہ جن میں
 خواہ برزخ میں یا اور کھنپت میں

اپنی پہلی صورت وہی صورت ہے جس پر ان سے وحدانیت کا اقرار لیا گیا پہلی صورت
 کے ساتھ اس صورت جسمانی (دنیاوی) کی طرف توجہ کیا اس میں کہتا ہوں کہ شیخ
 کی عبارت میں صورتِ جسمانی صورتِ ہستی مراد ہے جو جسمانی نہیں بلکہ روحانی ہے جس
 خیال کرنا چاہیے کہ وہ صورت کسی ہوگی حالانکہ وہاں کوئی جسم نہیں تھا۔ مگر کہہ گئے
 ان کی نمونہ خواب میں ظاہر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے جو چاہتا ہے کہ تاکر



دوسرا باب

روح کی دوسری پیدائش کے بیان میں

اس کے عالم ارواح میں ان کے پھر پیدائش سے متعلق ہونے پر اس میں
چھوٹا جاننے پر ہی باعث موت بدن سے جدا ہونے پر پھر بدیں میں پائیں ہوئے۔
پھر جدا ہونے کی کیفیت میں اس میں ۱۳ بارہ فصلیں ہیں۔

پہلی فصل روح کے عالم جسم میں نازل ہونے اور اس نزل کی حکمت کے بیان میں

یاد رہے کہ نفس ناطقہ اگرچہ اپنی پیدائش اولیٰ میں کمالات اور افعال عقلیہ کے زیور سے آراستہ
ہوتا ہے لیکن پھر بھی نہایت سے کام ایسے ہی کہ جس کی تکمیل و توفیل بدن سے متعلق ہونے
اور جسم کے کمالات ظاہری اور باطنی کو استعمال میں لانے کے بغیر ہرگز ممکن نہ تھے جیسا کہ
ارسطو طاطالیس کا قول ہے کہ نفس ناطقہ کو اس عالم جسام میں اتارنے سے یہ فائدہ ہے
کہ وہ اپنے مخفی اور پوچھنے کے کمالات کو اپنی آگے اور عالم عقلی میں جن کاموں کے اظہار کی ہر
میں منتظر اور موجود رہتی اور سکون ظاہر میں بھی کرے کیونکہ اگر وہ افعال وقوع میں آتے تو اس کے
تمام قواسم اور افعال باطل ہوجاتے جس سے نفس ناطقہ اپنے تمام پسندیدہ حضائیل اور حمید فضائل
کو کہو جھٹکتا۔ پھر اس سے کوئی خوبی اور بزرگی ظاہر نہ ہوتی اور نفس کی شرافت و نصیبت اور
قوت معلوم ہوتی اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نفس اگرچہ اپنی ذات اور مطلق حقیقت
کی رو سے بدن کا محتاج نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کی فطرت میں ایسے کمالات و ذات
رکھے ہیں جن کا حاصل کرنا ضروری ہے اور ان کے لئے ایسے مقامات محمودہ یا درجات مذکورہ
مقرر کیے تاکہ اس کا پہنچنا ضروری ہے تاکہ آخرت میں وہ نعم مقیم یا عذاب الیم کا مستحق ہو سکے

پس ان عجیب امور کا ظہور سببات پر موقوف ہے کہ نفس مختلف آلات اور متعدد حواس
کے ذریعہ جو فطرتاً اس میں مخفی اور عالم عقل میں بالقوہ وجود ہوتے ہیں کام کر کے اس واسطے
حکمت الہی نے اسکو عالم عقلی سے عالم حیا میں بھیج دیا تاکہ اس سے وہ افعال اور کردار
صادر ہوں جس سے وہ اس مقصد و غایت کو پہنچ سکے یہی باعث ہے کہ فطرت اول
میں جب اسکی عالم عقلی کی مدت مقررہ گزر جاتی ہے تو اسکی معرفت اور اک رو عانی اور
وجود عقلی سب مسلوب ہو جاتے ہیں پھر اس کے واسطے جسم طبعی ہادی جو بدن جسمی کو تعلق
کے موافق ہوتا ہے بنایا جاتا ہے جس سے وہ اپنی منزل مقصود تک پہنچنے کے قابل
ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ نفس کو بدن کی ضرورت پڑتی ہے ورنہ اپنی مطلق ذات کے
محافظت سے وہ ہرگز بدن کا محتاج نہیں ہوتا کیونکہ اس جسمانی لباس کے پہنے بھی وہ موجود تھا
اور اس کے جدا ہونیکے بعد بھی وہ رہیگا پس اس سے معلوم ہوا کہ روح اپنی محض صورت و حیثیت
خاص کے اعتبار سے جسم کا خواہاں ہے تاکہ اس سیدے سے اپنے اصلی مطلوب تک پہنچ کر
مبدء افعال و لذات باری کا قرب حاصل کرے اس خاص شکل میں اگر اخلاق حمیدہ و اوصاف
نکوحہ اور اعتقادات صالحہ یا خیالات فاسدہ کا اکتساب کرے اور درجہ امکان سے
نکل کر مرتبہ و درجہ تک پہنچے اور اخلاق فاضلہ و اوصاف حقہ کے حاصل کرنے سے ابدی
سعادت کا لباس پہن کر فرشتوں کے رتبہ تک پہنچ جائے یا بد کرداریوں و ناہنجاریوں
اور اعتقادات فاسدہ کی وجہ سے سرمدی شقاوت کا شقیقہ مانتے پر لگا کریشاہین
نیکار اور شراریہ کا رکنہ مرے میں خلل جو بہشت و جہنم پر اثر ازی فرماتے ہیں کہ اس
ساری تقریر کا مہمل کلام یہ ہے کہ نفوس جو اپنی ذاتی فطرت کے لحاظ سے محض نفسانی
صفات کو قبول کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں وہ اپنی انہی صفات کی وجہ سے درجہ
قوت و امکان سے نکل کر مرتبہ و درجہ و درجہ میں آجاتے ہیں پس دوسری حالت میں بھی
نفسانی صورتیں دوسری قسم کا لباس اختیار کر لیتی ہیں جس کے باعث وہ اس دوسری
حالت میں کامل بالفعل ہو جاتے ہیں لہذا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی چیز ایک ہی اعتبار سے
قوت اور فعل یا کمال اور نقصان ہو جائے۔

پس نفس طمع چونکہ بدن کے قبول کرشکی استعداد رکھتا ہے لہذا اس کو بدن کی ضرورت
 بھی ہے ورنہ جب وہ امکان سے درجہ وقوع میں آجاتا ہے تو اس سے استعداد کی
 قوت زایل ہو جاتی ہے اور بدن سے جدا ہوتے وقت ایک اور قسم کا عبوری وجود ایک
 جدا ہو جاتا ہے اس وجود میں مادہ اور استعداد کا لگاؤ نہیں ہوتا نفوس غلبہ اور غلبہ
 جس طرح دنیاوی حیات میں بالکل ناقص ہو جاتے ہیں اس طرح اس نقصان کیساتھ اس کی
 قوت اور استعداد بھی جاتی رہتی ہے یہاں تک کہ تقویت کے درجہ کمال کو پہنچ جاتے ہیں
 صمد کی شان و ازی ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ نفس میں ایک استعداد بالقوہ ہے یعنی حصول کمال
 کی نظر تیار اور دوسری بالفعل یعنی اس کا بدن میں موجود ہو کر کمال مقصود کرنا اس واسطے
 کہ اگر اس میں حصول کمال کی استعداد نہ ہوتی بلکہ یہ صفت بالفعل موجود ہوتی تو وہ عقل ہوتا
 نہ نفس مختصر یہ ہے کہ نفس جو دھاری اور معنوی کے اعتبار سے اپنی ابتداء پر اللہ
 میں کمال وجودی اور صفات جسمانی سے بالکل جانی ہوتا ہے اسی واسطے اس کی
 عقل ہولانی ہوتی ہے کیونکہ اس میں بھی بیوقوفی کی طرح ہر قسم کی ذہنی اور عقلی
 صورتوں سے ہٹا ہوتا ہے اور تعلق بدن کی حالت میں جو کہ اس کا کمال جسمانی آلات پر
 موقوف ہوتا ہے لہذا وہ اپنے حصول کمال مطلوب میں ان جسمانی اوزاروں کو کام لیتا کہ
 پہچان کر روح کے تعلق بہت سے کام ہیں لہذا ان سب کی انجام دہی کے لئے اس کو
 مختلف قسم کے آلات معلق ہوتے ہیں جیسے وہ ایک خاص کام لیتا ہے مثلاً اکچھ
 دیکھتا کانوں سے سنتا۔ دلی سے سوچتا۔ زبان سے ذائقہ اور لفظ کا کام لیتا ہے قوت
 غضب سے غضب تہرکا ہوا ہے اس طرح آگے تپاس کر لو اور اگر ایک ہی آلہ سے
 بہت سے مختلف اور متعدد کام لئے جاتے تو ضرور ہے کہ وہ کام آپس میں خلط و خلط ہو جائے
 پس جو کمال چاہیے تھا حاصل نہ ہوتا اس واسطے اس کو بہت سے آلات دیئے گئے ہیں تاکہ
 وہ ہر ایک قسم کے علوم و فنون ہر طرح کے اخلاق و عادات اور مختلف و صنم کے فضائل
 و کمالات حاصل کر سکے بنا بریں نفس کو جسم طبعی کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے اس کی حالت
 مبدیٰ فیاض اور وہاں اللہ تعالیٰ سے ایک ایسی صورت اور مشیت بدنی کی التجلی

یہ اس کے خفیات اور افعال کو قبول کر سکے جس کے ذریعہ وہ اپنے کمال فطری کو پہنچ جاوے پس
 اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے نفس کی اس درخواست کو منظور فرما کر اس کو ایسی قدرت
 جسمانی عطا فرمائی جس سے وہ اپنے مطلب میں کامیاب ہو سکے۔ اب میں کہتا ہوں کہ حکما کا
 یہ قول کہ نفوس اپنی اصلی پیدائش میں تمام اور کائنات اور ہر حرکت خالی ہوتے ہیں یہ سچ
 نہیں کیونکہ دنیا اور خواص الامور کے نفوس اپنی ابتدائی پیدائش میں کامل بالفعل
 ہوتے ہیں جیسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنی والدہ مکرمہ کے بطن سے باہر تشریف
 لائے تو آپ کو چھینک آئی جس پر آپ نے الحمد للہ کہا اور اپنی آنکھیں مبارک سے اشارہ کرتے ہوئے
 آسمان کی طرف اشارہ کیا میں نے کہا میں نے یہ حضرت عیسیٰ سے سیکھا ہے اور میں نے کہا میں نے اللہ
 کا مشہد ہوں اور میں نے سیکھا ہے کہ باری تعالیٰ نے اور اپنا اپنی بنایا ہے البتہ ابھی اس میں سو فی
 کا عمل کی نسبت روایت ہے کہ جبکہ آپ میر خوار تھے رمضان کا مہینہ آیا تو آپ نے دو دو چھینا
 چھوڑ دیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض نفوس ابتدائے خلقت سے کامل ہوتے ہیں پس اس کو
 اس جہان میں پیدا کر دینا کی حکمت ہو کہ نوع انسان کی وہ صفت وجود و سر سے حیوانات میں نہیں
 ہوتی مگر اس سے تمام کائنات جہیزے ہوئی ہیں بنات اور دیگر حیوانات
 کے خواص اور علامات مختلفہ اور پرچلوں کے ہوں تاکہ عجیب غریب مصالح اور مفید و حکمت الٰہی
 وبراہین کا آفتاب انسان کے پوشیدہ قوس کے وسیع سے وجود کے زمین پر نمایاں ہو جس
 سے اللہ تعالیٰ کی قدرت کا مد اور حکمت بالغہ معلوم ہو اور یہ عجیبہ معلومات اس کے وجود و وجود
 اور ہر ذات پر دلیل کامل ہوں گویا انسان اللہ تعالیٰ کا خلیفہ ہے اور اس کی مخلوق
 کی خواص اور معلومات کے دریافت کرنے اور ان کو استعمال میں لانے سے خلافت کا حق ادا
 کرتا ہے انسان کو خلیفہ بنانے کی ایک یہ حکمت بھی ہے کہ اس کو علم کلی اور معارف و حقائق
 خبریہ و خبریہ کے زمین کی تمام اشیاء سے غلطی نہ کہے جس کی تعلیم دنیا و کوچا کوچ حضرت آدم
 علیہ السلام نے زمین میں اس قدر تعالیٰ کا خلیفہ ہی حکمت کے واسطے بنایا گی تھا۔



دوسری فصل

روح کیلئے جسم کے بننا برابر کرنے اور نفع روح کے لئے مسدود بننے کی سبب سے
 وَأَقْلَحَ خَلْقًا الْإِنْسَانَ مِنْ طِينِ سَلْطَنٍ سَلْطَنًا فَطَرْتَهُ فِي قَرَارٍ
 مِثْلَيْنِ الْخَلْقِ نَسِيسٍ بِالْجَوْدِ مَعْلُودًا قَوْلٌ سَبَّحَ كَلَامَ آيَةٍ حَمَلِ الْإِنْسَانِ سَبَّحَ مَعْنَى مَنَانِ مَرَادُ
 ہے نہ کہ کوئی خاص آدمی معنی ہے کہ ہم نے جنس انسان کو اجالی طور پر آدم کی پیداوار کے
 ضمن میں مٹی کے غلاف سے پہلایا عربی میں جیسے کسی دوسری چیز سے نکالی جاوے اسکو
 سلالہ کہتے ہیں چہ الیہ سلالہ طرہ پر ہوتا ہے ایک قدر وہ جو بطور غلاف اور غوطہ کے ہو۔
 دوسرے وہ جو بطور فضل اور زینت کے ہو جیسے ناصن اور کوراکر کٹ، وغیرہ لیکن آیت میں
 سلالہ سے پہلی قسم مراد ہے اور حرف عین ابتداء ہے اور خلق کے معنی ہیں اور دوسرا
 صون جو طین سے پہلے بنی ہو ہے جو لفظ کا لفظ معنی ہے جس کے معنی ہے اور اگر سلالہ کے
 معنی مسکولی کے لئے جاوے تو پھر دوسرا ہی سلالہ کے معنی میں ہے لگا کر پیر ہی بتایا
 رہے گا بعض کا قول ہے کہ اس آیت میں انسان سے ملو حضرت آدم اس کیونکہ مٹی کے
 خلاصے سے وہی پیدا ہوئے تھے اور جعلنا کی تفسیر کا مرجع جنس انسان ہے نہ حضرت آدم
 کی ذات یا آیت میں مضامین حضرت ہے اور اصل عبارت یوں ہے کہ جعلنا انساناً من
 طین یعنی حضرت آدم کو مٹی سے اور اسکی نسل کو لفظ سے پیدا کیا یا وہی ہو گا
 ضمیر سلالہ کی طاعت سلج ہے اس کا معنی ہوئے کہ ہم نے خلاصے کو لفظ بنایا فی قیام مکیان
 رحمہم اوستے کیونکہ تمام طرف اکثر مصلحت کی جگہ استعمال ہو کر مبالغہ کا قیام دیتا ہے مطلب
 کہ جہاں لفظ قرار پاتا ہے وہ جگہ نہایت مطہر و طہری ہے اور لفظ صلیبی لفظ قول کی دوسری
 صفت ہو مکیان کی صفت قرار ہی میں موجود ہو لیکن کسی دوسری زائد صفت کو ظاہر
 نہیں کرتا صرف اسی وصف کو قرار سے مضمون ہو کہ ثابت کرتا ہے جیسے شیطان اگر لفظ
 میں لفظ رحیم کہی نہ وصف کو ظاہر نہیں کرتا کیونکہ شیطان کے ذاتی مضمون میں جو بہتیت کا
 وصف پایا جاتا ہے یا مصلحت یعنی طرف سے کہنے کے لئے کہ رحم نہایت مضبوط اور محفوظ ہو کہ ہے نہایت

علاقہ یعنی جامہ اوزان بنادیا پھر علقہ کو مضغ یعنی گوشت کا ٹکڑا بنا دیا پھر مضغ کے
اکثر حصوں کو ہڈیاں بنا دیا یعنی اوس کو سخت بنا کر اوصاف مخصوصہ اور نباتات مطلوبہ کے
موافق اذن کو بدن کے ستون اور ارکان بنایا پھر ان ہڈیوں کو بقدر ضرورت گوشت کا
لباس پہنا دیا پھر اس آیت میں جو لفظ (لحم) کے بہت سے عطف آئے ہیں ان کو ظاہر
نہو تا ہے کہ اس ہر ایک بناوٹ اور تبدیلی میں تفاوت ہوتا رہتا ہے اور تبدیلیاں چونکہ کئی اقسام
اور مختلف شکلوں کی ہوتی ہیں اس واسطے جمع کا لفظ آیا ہے لکن انشاء لا خلاقاً آخر
سے یا تو بدن کی صورت مراد ہے یا روح اور دیگر قوسے کی شکل یا دونوں اس دشم رہے
بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ان دونوں سپہ آلیشوں کے درمیانی وقت کا وقفہ اچھا خاصہ ہوتا ہے
فتبارک اللہ کے یہ معنی میں کہ اللہ تعالیٰ کی شان اس کی حکمت بالغہ سے ظاہر ہوتی ہے
پھر اسم ظاہر یعنی اللہ کے لئے میں یہ اشارہ ہے کہ یہ تمام افعال عجیبہ و سحر الہیہ پر والالت
کرستہ میں سے

برصنعت صنایع و ذابیت کہ سادیم

از باد کشت صدمت زمیندہ سرآب

پس انسان کو غلبہ ہے کہ اس کی قدرت کی کمونوں کو دیکھ کر یا سنگدہ و سحر الہیہ
اور سرکشی اور نافرمانی کی قید سے آزاد و گورادگی عبادت اور اطاعت کے جبل المتین میں پابند

تبیہیں

تبیہیں

یاد رہے کہ لطف کی مزاج اس قدر معطل ہوتی ہے کہ ہر دو اطراف قوت و فعلیہ
اور وقوع میں سے بالطبع کسی کی طرف بائیں نہیں ہوتی بلکہ ادسکا مادہ بالکل بیوی اولیٰ کی
طرح ہر اثر کو قبول کر سکتا ہے یعنی لطفہ تمام قوسے اور کیفیات سے بالطبع غاری ہوتا ہے اور
ہر ایک قسم کی تحالف و ملاقاتی کمالی و دریں جنکی ضرورت پڑتی ہے۔ مثلاً جذب دفع ہمساک
سہ جم و شہوت و غضب وغیرہ مختلف افعال کے مدد و رکے قابل ہوتا ہے خواہ وہ افعال طبعی ہوں
لے ان الفاظ کی پہلی تفسیر کر دی گئی ہے بوقت ضرورت پھر دیکھ لینی چاہیے۔

خواہ کسی عقلی یا خیالی یا جسمی کیونکہ اگر اس لئے میں بالطبع کسی قسم کی فعلیت (حرکت) نہ
 ہوتی تو تمام اشیاء کے مخالف افعال کو قبول نہ کر سکتا اور ہر ایک قوت میں اس کے وحدت
 نامہ کے رو سے ہر ایک حقیقت جو اس کے صادر ہو سکتی ہے اور ممکن شامل ہوتی ہے۔ جیسے
 دریا میں سے جو ہر ایک ندی نالہ جوئے پر نالہ گہرا اور پیا لٹکل سکتا ہے تو اسکی وجہ یہی ہے
 کہ ان تمام اشیاء پر حاوی اور وہ سب دریا میں موجود ہیں کیونکہ کسی چیز سے وہی چیز نکل سکتی تو
 جو انہیں موجود ہو جس برتن میں یہیت ہے اس سے ریت نکلیگی اور جس میں کہانڈ ہے
 اس سے کہانڈ نکلا ہوتا غازیہ جو غذا کو مٹھ میں جانی شکل و صورت کے موافق بنا دیتی ہے
 اسکی ہی یہی وجہ ہے کہ اس قوت میں لیا کر میکا مادہ موجود ہے اس واسطے کہ وہ قوت
 مبداء فیاض (معدنہ) کی طرف سے ان امور کے سر انجام کرنے کا واسطہ قرار ہے اور واسطہ
 الہ کے واسطے ضروری ہے کہ جو افعال اس کے سرزد ہوں اور نہ کا مادہ آئیں موجود ہو دیکھو کھجور کی
 گٹھلی میں کھجور کے تمام حصے مع پتیاں شاخ پہل پہل شامل ہوتے ہیں اور بہات پر تمام
 حکماء کا اتفاق ہے کہ تمام کا خالق ایک ہوا یہیت ہی بسیط وجود ہے اور ہر وجہ الہی ہدایت
 کے حیوانات کے تمام اعضاء مرکب کو پیدا کر دیتا ہے اور یہ تمام افعال طبیعہ الہی آلات اور نفسانی
 طاقتوں کے وسیلے سے کرتا ہے کیونکہ یہ کام اسکی بساطت کے مخالف نہیں ہاں اسے یا خواہ موثر
 قاعدہ ہے کہ اس نے اپنے کام اپنے ہاتھ سے نہیں کرتے اور ان کا کام صرف حکم کرنا اور اپنے بولوں
 قاصدوں کے ذریعہ حکم کرنا ہوتا ہے میں ان دیسیوں اور ذریعوں سے وہ بار شاہ اپنی
 سلطنت کے کام کو انجام دیتا ہے سو انسانی حکم کے خدا ان کے لئے نقل و حرکت کر رہے ہیں کہ تا
 اس طرح اللہ جو مبداء فیاض ہے اپنے تمام کام نفسانی طاقتوں سے اور طبیعہ ذریعوں سے چلاتا
 ہے اس سے اس فیاض مطلق پر کوئی الزام وار نہیں ہو سکتا پس جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ
 اللہ تعالیٰ اپنے کاموں کو آلات اور وسائل کے بغیر کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی قدرت و منزلت
 نہیں جانتا اور نہیں سمجھتا کہ اگر خدا نے تعالیٰ اپنے کام کے وسیلے کے بغیر کیا تو دنیا میں سلسلہ انبیاء
 اور رسل منقطع ہو جاتا اور اللہ تعالیٰ خود ہی ہر ایک شے میں اپنے حکم کا اظہار کرتا تھا یہ بات
 نہیں تو معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنے کام ہر کسی کے وسیلے اور ذریعوں سے کرتا اور کرتا ہے آمین

بہی کہ نہیں سمجھا جاتا ایک عقلمند و دراندیش کیلئے اس کی قدر کے عجائبات
 کا مشاہدہ تو بعیرت کو بڑا تائب ہے اور تھوہیت دیتا ہے اور سوجان سے اس کی قدرت کاملہ
 پر قربان ہو تا ہے کہ ظاہر میں لطیف اگرچہ مکر میں بالی ہے جو ایک ہی ساعت میں خرابی و جبر و بودا
 ہو سکتا ہے مگر وہ قادر مطلق اس کو باپ کی پشت اور ماں کی پیلیوں کی ٹپوں کے کسی طرح
 نکالتا ہے پھر اس کو ضائع ہونے اور متفرق ہونے سے بچاتا ہے پھر اس کو جو جسم ماد میں
 جگہ دیتا ہے پھر اس کو اپنی طبعی حرارت سے بچاتا ہے پھر اس کو علقہ بنا تا ہے پھر مضغہ
 پھر اس کو اعضا متناسیہ یعنی چڑی و تکیں گوشت میٹھے اور چربی و دیگرہ اعضائے لطیفہ میں
 لاتا ہے پھر اس کو اپنی حکمت بالغہ سے سر تا تہ پاؤں معینہ و انتظام یافتہ بنا کر نکالتا ہے۔
 آنکہ وہ غیرہ اعضائے مرکب بنا تا ہے پھر ہر ایک کو اس کے اپنے کام کی انجام دہی کیلئے
 مختلف شکلیں عنایت کرتا ہے جسکی پوری پوری کثیفیت شمع تشریح سے معلوم ہوتی ہے اور
 نسب مرحلے رحم کے اندر طے ہوتے ہیں اور اگر اس راز کا کھنگنا ممکن ہوتا تو ان آنکھوں کے
 مضغے کی تبدیلیاں دیکھی جاسکتیں تو دیکھتے والادیکھتا کہ مضغے پر لچر لچر کیسے خطوط
 اور طرح کی تصویریں کھینچی جا رہی ہیں اور کس طرح وہ ساعت بساعت ایک فاصلے سے دوسری
 صورت میں تبدیل کیا تا اور اس مسئلے قبول کرتا ہے ہر کوئی علم اس کام کے کہ خواہ الیہ نظر
 نہیں آتا پس پاک ہے وہ ذات جو رحم کے اندر اپنی مرضی کے مطابق اور سب کو خوبصورت شکل
 عنایت کرتا ہے سب سے پہلے انسان کا دل بنایا جاتا ہے جیسا کہ امام غزالی نے فرمایا جو
 کیونکہ دل ہی راجع کا تخت معرفت کا درجہ صفائی کا منبع رحمت کی منزل اور علم و فہم
 اور ایک کا محل ہے اور کہ لا الہ الا اللہ کی تعلیم کی جگہ ہے اطمینان و تسلی کا مکان ہے
 ہے پھر اللہ تعالیٰ نے جسم کی سلطنت میں پہلے بادشاہ کو پیدا فرما کر اس کو تخت سلطنت
 پر متمکن کر کے اس کے لئے ایک ایسا قابل پر عجب و عریب محل بنایا جسکا نام واضح ہے جو کہ
 نام جو اس ظاہری اور باطنی کا مخزن ہے یہ وہ حواس میں جسکے ذریعے دنیا و عالم ظاہری میں
 آمد و رفت لگی رہتی ہے پھر اسی محل کے پانچ دروازے ہیں جنکو حواس خمسہ کہتے ہیں
 جسکے ذریعہ تمام سلطنت جہان کی خبریں بادشاہ کو تک پہنچتی رہتی ہیں اسی منزل کے در سے

ایک جس سے جبکہ قوت تعیند یا خیالات کا خزینہ کہتے ہیں جس میں تمام دیکھی ہوئی چیزوں کی تصویریں اور شکلیں بنتی ہیں اسی خزانہ سے احلام بھرتے ہیں اور خواب ظاہر ہوتے ہیں اس منزل (درجہ) کے واسطے ایک ورآلہ ہے جبکہ قوت متفکر کہتے ہیں جس کے سلسلے خیالی باتیں پیش ہوتی ہیں یہ خیالات سمجھو کہ قبول اور بے فائدہ کو رد کرتا ہے اسی عالیشان منزل (درجہ) کے پیچھے قوت حافظہ کا مسکن اور روح کا وزیر یعنی عقل ہی اسی میں رہتی ہے ۔
 پھر آگاہی کو دیکھو کہ اسکی تین ایک سو کے واسطے کے برابر ہے اسمیں تمام زمین و آسمان کی صورت باوجود اتنی بڑی وسعت کے برابر دکھائی دیتی ہے اور بلکوں کے ذریعہ سے تمام جنس خفا گر و خفا سے اسکی حفاظت لگائی ہے یہ بلکوں کی سیاسی اس غرض کے واسطے ہے کہ انکیل کے نور کو قائم رکھیں کیونکہ یہ سیاسی نور کے جمع کرنے کے لئے آنکھوں کی بڑی بیماری مددگار ہے یہ تہی کی حرکت کے واسطے جو چوبیس اعضاء میں ہیں ان میں سے ایک ہی کم ہو جاوے تو اجساد میں فرق آجاتا ہے اور بالکس منطقت ہو چیکے لئے یہ تہی متحرک رہتی ہے تاکہ اس حرکت سے آنکھ میں کچل سے صاف ہوتی رہے ۔

کیونکہ آئینہ کی مانند ہے پس جب تک آئینہ صاف اور شفاف نہ ہو گا نہیں دیکھ سکتا پھر (کان) کی صنعت گری کو دیکھو کہ اسمیں ایک تم کا رد پائی (سیا کر دیتا ہے تاکہ موزی کی طرح بٹنے اس کے اندر جا کر خراب نہ کر دیں پھر ان کے گرد ایک سیپ جیسی دیوار کا احاطہ کر دیتا ہے تاکہ ہوا جمع ہو کر بخوبی پردہ گوش نما پہنچ جاوے پھر ان کے اندر پیچ و پیچ رہتے بنایا تاکہ قوت اچھی دور ہو جاوے اور جب کبھی کوئی موزی کان میں داخل ہو تو اس کی کثرت حرکت سے انسان بیدار ہو کر اس کے ٹکڑے میں کو مشغول رہے پھر آنکھوں کو سامنے بنا کر ان کو پہلو پر لگانے میں یہ حکمت ہے کہ آنکھ ہر قسم کے رنگوں صورتوں اور جسموں کو دیکھتی ہے جن سے صانع حقیقی کے جوہر پر قیاس ہو سکتا ہے اور عقل مقولے کے مستحق ہے کہ صانع بے صانع کے نہیں ہو سکتا کان صرف آواز اور کلام کو سنتے ہیں اور دلائل سمعی کو سن سکتے ہیں چونکہ عقلی دلائل کا رتبہ عقلی اور سمعی دلائل سے اعلیٰ اور افضل ہے تاکہ لہذا آنکھیں محض دیکھ رہی ہوں اور کان موخر تاکہ سمجھنے والے سمجھ جاوے کہ عقلی دلائل کا رتبہ

سماعی لایل سے بڑھکر چوتھے پہر ناک کو چھبے کے درمیان بہت ہی خوبصورت طریقے پر
 کھڑا کیا۔ پہر ناک کے دونوں رستوں (شقہوں) کو کھول دیا تاکہ سواکی آمد و رفت جاری
 رہے اور سانس لینے کے واسطے ہر وقت منہ کھولنے کی ضرورت نہ پڑے۔ پہر اس کا جو
 (بول) قرار دیا تاکہ نہایت سرد یا نہایت گرم ہوا اگر سانس لینے کے وقت اندر داخل ہو
 تو دل و مانع تک پہنچنے سے پہلے امداد پر آجائے۔ اور ان کو کوئی نقصان نہ پہنچے ایک فائدہ
 یہ بھی ہے کہ بقدر ضرورت ہوا کو اچھی طرح کھینچا ہے تاکہ ان سانس کے ٹک جلتے سے
 ہلاک نہ ہو جائے۔ حالانکہ انسان کا سانس اگر ایک لٹل ہی سید کر دیا جائے تو فوراً مر جائے
 اصلی مطلب سانس کے لینے سے یہ ہے کہ دل کو سرد و جواہر پہنچتی ہے اور فضلات فاسدہ یا وجہ
 نکلتے رہیں۔ ہر وقت روح کی ضروریات حاصل کر چکا آ رہا ہے۔ ان سے اپنے دل کے خیالات
 کو ظاہر کرتا ہے۔ نیز زبان و حنجروں اور دلوں سے حروف کی آواز نکلتی ہے۔ ہر حنجروہ اور حلق
 (گلا) کی شکل تنگی اور خشونت (کھردور پن) اور ملاست (سپلائی) میں مختلف بنائی گئی ہے
 تاکہ دو آوازیں ایک دوسرے کے مشابہ نہ ہو جائیں۔ جس طرح قوت باصرہ کی مدد سے دو شخصوں
 میں امتیاز ہو سکتا ہے اسی طرح قوت سامعہ سے بھی مطلب نکلتا ہے۔ ہر منہ میں دانت
 بنائے گئے ہیں تاکہ مقاطع الاصوات (آوازوں کے ٹوٹنے کی جگہ) کا کام دیں اور انکو
 ذریعہ مختلف حروف پیدا ہوں۔ نیز کھٹنے پینے اور توڑنے کا کام بھی کریں۔ پھر آگے کو
 دانت نیز چوڑے سرو لے بنائے گئے تاکہ کارڈ کا کام کریں کسی جگہ کی طرح گولی اور کھد
 بنائے تاکہ پینے کا کام دیں۔ ہر ان دانتوں سے منہ کو آراستہ کیا گیا ہے جو مفید ہی۔
 صفائی۔ آبداری میں موتوں کی کلیوں کی طرح پردہ ہوئی ہیں۔ ہر دونوں لبوں سے
 چہرہ کو خوبصورت بنایا گیا جو حروف کے ادا کرنے کا کام بھی دیتے ہیں۔ ہر زبان کو دونوں
 لبوں اور دانتوں کے درمیان رکھا گیا۔ ہر زبان ایک اور کان دو پیدا کرنے سے یہ
 مطلب ہے کہ ہر لہجہ چاہیے اور سننا زیادہ منہ میٹھے احباب والی رطوبت کا ماحول ہے
 جیسا کہ دانتوں سے پسند کر احباب میں مل جاتا ہے۔ تو ظاہر کیا اصلی مزہ فوراً معلوم ہو جاتا ہے
 اگر احباب نہ ہوتا تو طعام کا چہرہ نامشکل ہوتا۔ یہ شکل اس وقت مشکل پر جب یہ تمام اعضا تیار ہو

چلتے ہیں اور اس وقت روح کے قبول کر لینے کے لئے مستعد ہو جاتے ہیں جس طرح بتی آگ کے
مقبول کر لینے کے وقت تیل پینے کے لالین ہو جاتی ہے اور آگ میں یہ طاقت آ جاتی ہے
کہ تیل کو اپنے اندر بخوبی جذب کر سکے ایسے ہی لفظ جب ترقی کرتے کرتے حرارت عزیزی کی
مدد سے روح کے فقرات کو قبول کرنے کے لالین ہو جاتا ہے تو مبدیہ فیاض کی طرف سے
اس پر روح کا فیضان ہو جاتا ہے آتہ فاذا اسویتہ و نخت فیہ الہم میں لفظ سویتہ
میں بھی حالت مذکورہ مراد ہے گویا وہ محل قابل روح میں خاص فعل کا نام ہے حضرت
آدم میں روح قبول کر لیا محل مٹی تھا اور اوس کی اولاد میں قبول کر لینی جگہ لفظ ہے +
پیر اللہ تعالیٰ کی یہ قدرت کاملہ دیکھو کہ چوٹے سے چہرے میں چار دریا بہا رہے ہیں جسکی
طبیعت اور ذائقہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہے کانوں میں کرٹھے پانی کا نام ہے تاکہ حشرات الارض
اور ہوی جانوروں کو اس میں خل نہ ہو تاکہ یہ نکلیں پانی سے لبریز ہے تاکہ غفہ کے اثر سے بچی
رہے منہ میں پانی سے بہا رہا ہے تاکہ ہر ذائقہ کو معلوم کر سکے ناک میں معض اور کیلا بقی
رہا گیا ہے کیونکہ وہ دماغی فضلاء کے گرنے کی جگہ ہے ماتہ کیلے اور پاؤں بہا رہے
کیئے بنائے ہیں + غرض ہر ایک عضو کسی خاص غرض و فائدے کے لئے بنایا گیا ہے
جب تک تفصیل کتب طب میں مذکور ہے مگر اس رسالہ میں اس کا بیان کرنا ہمارا مقصود
بالغات نہیں ہے

صدر شیرازی کا قول ہے کہ نفس جب اپنی کمال میں غذا کی حد تک پہنچ جاتا ہے
تو اس پر ایک خاص صورت کا فیضان ہوتا ہے جسکی خدمت کے واسطے کئی طاقتیں اور کئی
حواس ضرور ہوتے ہیں اور ہر ایک قوت پر ایک ایک فرشتہ لگایا جاتا ہے اس لئے کہ انمند لوگ
بخوبی جانتے ہیں کہ بدن کے اعضاء جیسے ان پر سات فرشتے یا ان سے بھی زیادہ
جسکی اولاد سو تک سے بھی زیادہ بتائی گئی ہے مقررہ چیزوں غذا حاصل نہیں کرتے کیونکہ
غذا جو نیچے یعنی میں کہ غذا کا جزو بدن کے تحلیل شدہ اجزاء کا قائم مقام ہو جاوے پس
غذا کے اجزاء تلف شدہ اجزاء کی جگہ اس وقت ہو سکتے ہیں جبکہ کہلانے کے وقت سے
شرع کر کے اوس میں کئی طرح کے تغیرات واقع ہوں یہاں تک کہ خون بن جاوے پھر خون سے

گوشت ہڈیاں نہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ غذا ایک ایسا جسم ہے جو بالذات متحرک اور متغیر
 نہیں ہو سکتا حیض کے گندم بغیر کسی محرک اور مبالغہ کے آثار و فی نہیں بن سکتی اس طرح
 غذا ہی بغیر کسی محرک کے مختلف تغیرات قبول نہیں کر سکتی پس یہی محرک فرشتے ہیں
 جو کم از کم سات ہوتے ہیں (۱) غذا کو اعضا تک پہنچاتا ہے (۲) غذا کو جو ف (پول) میں
 روک رکھتا ہے تاکہ قبل از وقت نکل نہ جائے (۳) غذا سے صورت اولی یعنی خون کی
 حالت کو زائل کرتا ہے (۴) اسکو اس پر گوشت و ہڈیاں کا لباس پہناتا ہے (۵) اس سے
 فضلات اور رطوبات زائیدہ کو خارج کرتا ہے (۶) اس حصے کو جو گوشت اور ہڈی بننے
 کے قابل ہوتا ہے اسکو گوشت ہڈی سے پیوند کرتا ہے اس طرح سے کہ نہ تو اس سے
 جدا ہو سکے اور نہ اس میں تداخل رہ جائے (۷) پیوند لگانے میں مقدار اور انداز سے خیال
 رکھتا ہے اور ہر ایک عضو کو اسکی ضرورت کے موافق گوشت و پوست عطا کرتا ہے یہ فرشتے
 اپنے کاموں میں یکدور کے مراعہ نہیں ہوتے کیونکہ ان کے متعلق جو جو کام ہیں ان کی
 تعمیل میں ہر وقت لگے رہتے ہیں جیسا کہ آت ذیل و ما یؤننا لک لہ مقام معلوم
 سے ثابت ہوتا ہے ان کی مثال جو اس کی سنی لینی ہے جس طرح انگٹا اپنے کام میں کالون
 سے کچھ تعلق نہیں رکھتی اور نہ ناک اپنے کام میں دوسروں کی مزاحمت ہوتی ہے اس طرح
 تمام جو اس اور قول سے اپنے کماحقہ میں مشغول ہیں اور دوسروں کے کاموں سے بالکل بے
 اُن کا حال اس شخص کی طرح نہیں جو خود ہی اُٹھتا اور گوندھتا ہے اور خود ہی رشتی لپکا
 ہے بہت حکما ملائکہ سے قولے اور طاقس را دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بدن میں
 چار طاقتیں خدام ہوتی ہیں ہر ایک کا فرد و م تھا میں سے ایک قوت نامک ہے جو غذا کو بند
 رکھتی ہے تاکہ قبل از وقت نکل نہ جائے دوسری قوت ہضم ہے جو اس غذا سے رگے
 پہنچنے کے عرصہ میں صورت لحمیہ کو دور کر دیتی ہے اور اسکو غذا کے لائق کیوں بناتا ہے
 تیسری قوت جاذبہ جو حرکت کا کام دیتا ہے کہ ہر ایک عضو کو بطرف اسکی ضروریات کو کھینچ لاتی
 ہے چوتھی قوت دفعہ ہے جو ہر ایک عضو کو مادہ جسکی اوس کو ضرورت نہیں رہتی

مگر میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس کا کام سب سے زیادہ

دفعہ کرتی ہے۔ مخدوموں میں سے ایک کا نام قوت و علاوہ ہے اس کا کام یہ ہے کہ قوت و دفعہ سے اثر غذا لیکر ان کے ہر ایک حصے کو بدن کے حصوں کے موافق بنا دیتی ہے جس کے وہ مناسب ہوتا ہے پھر اس کو وہیں چھوڑ دیتی ہے دوسری قوت نامیہ ہے یہ قوت اس حصہ غذا کو لیتی ہے جو قوت غذا یہ لئے اپنے اپنے مقام پر چھوڑ دیتا قوت نامیہ اس کو طبعی مناسبت اور مقدار میں سے بدن کے ہر ایک حصہ میں داخل کر دیتی ہے تیسری قوت مولد ہے جو خون کو مٹی سے جدا کرتی ہے چوتھی قوت مصور ہے جو مٹی میں خط و خال اور شکل و صورت پیدا کرتی ہے یہ جملہ قوتیں اور تمام طاقتیں مادہ کو اس نئی صورت کے فیضان کے لئے مستعد اور قابل بناتی ہیں مگر صورت کا فیضان کر نیوالا وہی اللہ جل جلالہ ہے اور بس اس کے علاوہ قوت ماضیہ سطح اچھی غذا کو بدن کا جوڑ بنا دیتی ہے اسی طرح ان فضیلت کو بھی مان رکھا ل دیتی ہے جو نیکلنے کے قابل ہوتے ہیں۔ پھر غلیظ غذا کو رقیق اور رقیق کو غلیظ کرتی ہے تاکہ کوئی عضو اس کو پی نہ جائے کیونکہ رقیق مادہ کو عضو پی ہی جاتا ہے اگر پی جاوے تو پھر اس کا کھنا مشکل ہو جاتا ہے موائے اقیقہ میں لکھا ہو کہ مضم کے چار درجے ہیں پہلا مغذہ میں ہے جس سے غذا کی شکل بنتی ہے مضم کا دوسرا درجہ جگر میں ہے کیونکہ غذا جب کیلوں میں نکلا انٹریوں میں چلی جاتی ہے پھر بیلوہ نامہ رقیق ہو کر میں پہنچتی ہے پھر باب الکبد میں جاتی ہے پھر جب کیلوں اللیف ہو کر جگر میں جاتا ہے تو تمام جگر اس سے بھر جاتا ہے اور اس کی چار خلطیں بن جاتی ہیں چھ حصہ لطیف اور گریہ خشک ہو جاتا ہے وہ اوپر آ جاتا ہے اس کو صغرا کہتے ہیں اور چھ حصہ کثیف اور سرد و خشک ہوتا ہے وہ نیچے بیچھا جاتا ہے اس کا نام سودا ہے۔ پھر وہ اجزاء جس کی حلاوت لگتا ہے وہ جاتی ہے ان میں سے

۱۔ جب کہا نامعہ میں جا کر کپڑا اور لٹی کی طرح ہو جاتا ہے خواہ اس کا رنگ کیلوں میں ہے یا

۲۔ اس کا رنگ چھوٹی اور سخت و تھک لگتا ہو جس کو سب کے آخر اور جگر کے درمیان ملی ہوئی ہوتی ہے یا

۳۔ باب الکبد ایک بڑی رگ ہے جس کے دو اسی طرف سے بہت سی چھوٹی چھوٹی رگیں

پڑتی ہیں اس کے پیروہ کی گنا رستے نامہ لکھا کہ کتا رستے سے ہو کر کھینچا جاتا ہے اس کا

دوسرا گندہ کی گنا چھوٹا ہوتا ہے اور ایک رستہ اس کے اندر لگتا ہے

جو بخوبی پک جاتا ہے اسے خون کہتے ہیں اسی موتمل کا جو حصہ کچا و خام رہ جاتا ہے وہ بلغم کہلاتا ہے عیسٰی مضمہ گوں میں ہوتا ہے کیونکہ چاروں خلطیں جگر میں پیدا ہونے لگے بعد ایک اور رگ کے ذریعے جبکہ جو فہ کہتے ہیں ان رگوں میں جاتی ہے جو جو فہ سے پہنچی ہیں یہاں آکر دوبارہ پکتی ہیں پھر ان سے جو جو حصہ جس جس عضو کی غذا کے قابل ہوتا ہے جدا ہو جاتا ہے پھر ان کو قوت کا ذریعہ کر لیا کر بدن کا جزو بنادیتی ہے چوتھا مضمہ اعضاء میں ہوتا ہے کیونکہ غذا بڑی رگوں سے نکلتی ہے چوٹی نالیوں کی طرف جاتی ہے پھر ان نالیوں سے ہو کر ان نالیوں سے ہی چوٹی نالیوں کی طرف جاتی ہے پھر ان رگوں سے جو بالیدار کپڑے کی طرح بنی ہوئی ہوتی ہیں پٹک پٹک کر ہر ایک عضو کے ساتھ پیوند ہو کر اس عضو کی ہم شکل ہم رنگ اور ہم تاثیر ہو جاتی ہے۔

تیسری فصل

نفخ روح اور اس کی باقی طاقتوں کی پیدائش کے بیان میں

یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ نفس ناطق کو حصول کمال کے واسطے ایسے جسم کی ضرورت ہے جو اس کو معرفت اور حقیقت کی منزل میں سواری کا کام دے اس واسطے اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے نفس کو جسم کی سواری عنایت فرمائی ہے اور اس کو بوجہ اس کے خاص اقتدار اور قابلیت کے ایسی شکل میں ترتیب دیا ہے جس سے وہ اپنی نوعی اور شخصی صفات کر کے پہر اس واسطے کہ اس سے افعال بشری اور آثار نوری انسانی بخوبی صادر ہو سکیں اور اس کو صورت روحانیہ عاقلہ مدد کرے آراستہ کیا پھر روح پیوند کیا یعنی جسم سے جس سے اس کے لڑکھو روشن کر دیا صاغر غزل و رحمت اللہ کا قول ہے کہ نفخ کے لئے ایک قصور اور شیشہ جو صورت تو نافخ دھوپ تکتے والی اس کے منہ سے ہوا نکلے اور جس میں پیوند کیا گیا ہے اس تک ہوا پہنچنے کی حالت ہے تاکہ وہ متعلیل ہو جائے جس طرح جلنے والی کڑھی آگ کو قبول کرتی

کتب

پہر نفخ اس اشغال کا باعث ہے مگر یہ صورت اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔ البتہ اس کا سبب محال نہیں کیونکہ کہی سبب پر ہی سبب کا اطلاق ہو جا یا کر لے جیسے آیت غضبہ اللہ علیہم میں غضب سے غضب کا نتیجہ یعنی اون کی ہلاکت مراد ہے نہ نفس غضب پر واسطے کہ غضب حالت کے تغیر ہونے کو کہتے ہیں جو غضب کر نیوالے میں ظاہر ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات میں کسی قسم کا تغیر آنا بالکل محال اور غیر ممکن ہو ورنہ خدا کے تعالیٰ کا حدوث لازم آئیگا۔ اس طرح نفخ سے صورت نفخ مراد نہیں بلکہ اس کا نتیجہ مراد ہے اگرچہ یہاں کا نفخ حتیٰ نفخ کی شکل پر نہیں ہے پہر زمانے میں کہ وہ سبب جس سے روح کا نور نطفے کی بتی میں روشن ہوتا ہے وہ فاعل کا وصف ہے اور قبول کر نیوالے نطفے کی بتی میں قابلیت اور استعداد کی صفت ہیں جو الہی تو اس کا فاعل ہے جو تمام موجودات کا پیشہ ہے اور ہر قابل وجہ چیز پر وجود کا فیضان کرتا ہے اسی صفت کو قدرت بھی کہتے ہیں۔ اس کی مثال آفتاب ہے جس طرح سورج ہر اس چیز پر جو سورج کی روشنی قبول کر سکتی ہے اگر ان دونوں کے درمیان کوئی حجاب نہ ہو تو بلا درنیغ اپنی روشنی کا فیضان کر دیتا ہے پہر قبول کر نیوالی چیز کے واسطے اعتدال اور استواء کا پایا جانا ضروری ہے جیسے فالذا سو تیرے سے ظاہر ہوتا ہے اس قبول کر نیوالی چیز کے اعتدال اور استواء کی مثال شیش کا صاف اور شفاف ہونا ہے کیونکہ جب تک آئینہ صاف نہ ہو کسی صورت کو قبول نہیں کر سکتا اگرچہ آفتاب ذی صورت کے مقابل ہو مگر جب رنگ دور ہو جاتا ہے تو اس میں ہر چیز کی صورت منعکس ہو جاتی ہے اس طرح نطفے میں بھی جب اعتدال اور استواء پیدا ہو جاتا ہے تو خالق ازل کی طرف سے اس میں روح پیدا ہو جاتا ہے اور اس میں کوئی تغیر نہیں آتا کیونکہ وہ ابھی پیدا ہوا ہے اس سے پہلے کہی پیدا نہیں ہو چکا جس طرح کسی چیز کی صورت آئینہ میں اب فالٹض ہوتی ہے نہ اس کے پہلے یہ بات نہیں کہ صورت منطبع ہونے کے لئے تیار نہ تھی بلکہ آئینہ صاف و شفاف تھا اکابر میں نفخ روح کی کیفیت ازل لکھی ہے کہ روح بذریعہ ملائکہ بدن میں داخل کی جاتی ہے اور اگر روح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نور سے سیراب نہ ہوتی تو ہرگز جسم پر

داخل نہ ہوتی۔ باوجود اس کے پہر بھی ملائکہ کی بڑی محنت سے داخل ہوتی ہے اور اگر روح کو حکم الہی نہ ہوتا اور نہ روح کو معرفت الہی کا شوق ہوتا تو فرشتے اور سکو بدن میں ہرگز داخل نہ کر سکتے۔ ملائکہ کے روح کو بدن میں داخل کرنے کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شہنشاہ اپنے چہوٹے نوکروں کو حکم دے کہ فلاں بادشاہ یا راجے کو جیلخانہ میں ڈال دو اگرچہ غلاموں کی حیثیت سے قیدی بادشاہ کی عزت بڑھ رہے ہیں۔ تاہم یہ کہ وہ غلام بادشاہ کو کس طرح قید کر سکتے ہیں لیکن جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ وہ بادشاہ اپنے شہنشاہ کے تابع فرمان ہے اور قید کرنا تو اس شہنشاہ کے غلام ہیں تو ضرور مانتا پڑتا ہے کہ وہ بادشاہ ضرور اُن غلاموں کی اطاعت کرے گا اور اپنے آپ کو اُن کے حوالے کر دے گا۔ پہر جب ملائکہ اوس کو بدن میں پیدا کرتے ہیں تو بڑا گہرا تاثر ملتا ہے اور شور مچاتا ہے اوس وقت اوس کی حالت وہی جانتا ہے اب میں کہتا ہوں کہ نفس کا اس حالت میں واویلا کرنا اور سب قرار ہونا بالکل بجا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اب میں جسم کے قید خانے میں بند ہوتا ہوں اور مصیبت کے منہ میں جاتا ہوں اس واسطے کہ پہلے آزادی سے رہتا اور خوشی و خرمی سے سنبھرتا رہتا۔ شیخ محمد الدین رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر گذشتہ امید ہے کہ ضرور آپ کو یاد ہوگی یعنی یہ کہ روح النسانی اوس حسی صورت کا مدبر ہے خواہ دنیا میں یا عالم برزخ اور دارالآخرہ میں اس روح النسانی کی پہلی صورت ہے۔ وہ ہے جو اوسکو عالم میناق میں دبی گئی تھی پہر وہ اسی شکل سے ماں کے پیٹ میں آتا ہے اور چار مہینے کے بعد جو شکل اوس کو عطاء ہوتی ہے اسی حیثیت کلی میں موت تک پہنچتا ہے۔ اُسکا بقیہ آگے آدیکھا انشاء اللہ العزیز۔

تنبیہات

دوسری تنبیہ یہ کہ اگر کوئی سوال کرے کہ روح کا تعلق بدن تک کیسے ہے ہو سکتا ہے کیونکہ روح کسی چیز میں حلول نہیں کرتا جیسا کہ اسواض اپنے ہوا میں حلول کرتے ہیں اس لئے کہ روح کسی چیز کا عرض نہیں بلکہ وہ خود قائم ذاتہ جو ہرے جوں اپنے آپ کو اور اپنے خالق کو

پہچانتا ہے اور وہ ان صفات میں کسی محسوس چیز کا محتاج نہیں جس طرح جسمانی حالت میں زمین و آسمان اور علم و حیات سے غافل ہوتا ہے اسی طرح تجرد کی حالت میں ہی اپنی ذات اور اپنے موجد کی ذات سے واقف ہوتا ہے۔ یہ حالت اکثر صوفیوں۔ علم و حکمت کے معارف اور حقائق میں غور کرنے والوں پر طاری ہو کر رہتی ہے پس جب بدن سے تعلق کی حالت میں وہ اس قدر تجرد حاصل کر لیتا ہے تو محض تجرد کی حالت میں وہ بدن کا کیونکر محتاج ہو گا۔ حالانکہ وہ پیدائش اول میں قائم بن گیا تھا اس جسمانی پیدائش کے بعد ہی وہ صفر تجرد ہو گا اسکا وہ ہی جواب ہے جو پہلے لکھا جا چکا ہے کہ روح کے لئے بہت کچھ ایسے کمالات اور آداب ہیں جو جسمانی تعلق کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے ہر روح جسم کے اندر محصور اور مقید نہیں بلکہ جسم ہر وقت روح کی اطاعت کے واسطے کمر بستہ حاضر رہتا ہے جس طرح انگلی ارادے کے اشارے سے چلتی ہے۔ حالانکہ ارادہ ہرگز انگلی میں نہیں ہوتا۔ یہی سطح اگر چہ نفس بدن میں نہیں ہے لیکن اوسے کے چلنے سے چلتا ہے اور یہ تشخیر اور اطاعت ممکن ہے کہ حادث ہو۔ زائل ہو جائے یا پھر لوٹ آئے لیکن اس کے زائل ہونے یا لوٹ آنے کے لئے نفسانی۔ افلاکی اور ملکوتی اسباب ہیں جن کے احاطے سے انسانی عقل عاجز ہے اس واسطے ضروری ہے کہ اسکی بازگشت کی تعلیم دی جی جائے۔

(دوسری تنبیہ) موافقہ اور انس کی شرح میں لکھا ہے کہ نفس کا تعلق بدن کیسیاتہ الہیہ کروہ نہیں کہ بدن کے موجود روحی حالت میں ہو۔ اس سے خدشہ ہے اس سے جدا ہو جائے جیسا کہ جسم کا تعلق مکان سے ہو تا ہے کیونکہ مکان کے برقرار رہنے کی حیثیت میں بھی جسم اس سے جدا ہو سکتا ہے ورنہ جب نفس چاہتا اپنی مرضی سے بدن کو چھوڑ دیتا اور نہ ہی یہ تعلق الہیاتی اور غیر مادی ہے کہ جسم کے فنا ہو نیسے وہ ہی فنا ہو گا۔

جیسے عرض کا وجود اپنے محل یا جوہر کے فنا ہو نیسے وہ ہی زائل ہو جاتا ہے۔ بلکہ اوں کے نزدیک نفس مجرد بالذات ہے اور کسی محل میں حلول کر لینے سے متغیٰ ہے بلکہ نفس و بدن کا تعلق نہایت معتدل تعلق ہے جیسے کاریگر کا اپنے اُن آلات سے تعلق ہوتا ہے جن کی اوسکو اپنے کاموں کے سرانجام دینے کے واسطے ضرورت پڑتی ہے۔

اسی واسطے کہتے ہیں کہ نفس کو بدن سے ایسا تعلق ہے جیسے بدکار عاشق کو اپنے معشوق سے
 ہوتا ہے جس طرح یہ تہوت پرست اپنی مہتوت لڑائی کی غرض سے اپنے معشوق کو چاہتا ہے
 اور اپنے بقا کی خاطر اور نوعی میں اسکا عکس نہیں ہوتا اسی طرح نفس شخص اپنے کمالات کے
 حصول کو واسطے بدن کا عکس ہے ورنہ بذات خود چند وجوہ سے اسکی ضرورت نہیں کہتا
 پہر جس تک بدن اُسکے کام کے قابل نہ ہوتا اس سے جدا نہیں ہوتا۔ کثرت صحبت اور
 طول عشرت سے طول نہیں ہوتا کیونکہ اس کے تمام کمالات عقلی و لذت جسی اسی پر موقوف
 ہیں چو نہ نفس بدلے خلقت میں تمام صفات کاملہ سے خالی ہوتا ہے۔ اس واسطے
 اوس کو ایسے آلے کی ضرورت لاحق ہوئی جس سے اوس کو اپنے کمالات کی تحصیل میں
 مدد ملے +

(تیسری تنبیہ) بہت لوگوں کا یہ خیال ہے کہ بدن نفس کو اٹھانے والا ہے نیز بدن کی طاقت
 سے قوی اور اوس کے کمزور ہو جانے سے کمزور ہو جاتا ہے اور مقوی غذاؤں سے
 طاقتور ہوتا ہے یہاں تک کہ بہت لوگ عمدہ اور نفیس غذاؤں سے پرورش کرتے ہیں۔
 ان کی ماری ہمت ان اشیاء لذیذہ اور نفیس کی تحصیل میں صرف ہو جاتی ہے البتہ صاحب
 اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ حقیقت یہ بات درست نہیں بلکہ نفس بدن کا اٹھانے والا ہے لہذا جب
 بدن قوی ہوتا ہے تو نفس کمزور ہو جاتا ہے پر اوس کی قوت ان عمدہ غذاؤں پر موقوف
 نہیں بلکہ نفس روحانی غذا سے پرورش پاتا ہے۔ یعنی علمی حقائق حکمتی معارف۔ خلاق حمید
 افعال پسندیدہ سے آہستہ ہونا اس کی غذا ہے اور نفیس غذاؤں کی طرف مائل ہونا
 نفس اپنے کمالات کی تحصیل سے بے بہرہ ہو جاتا ہے یہی نفس ہے کہ جسم کو ادر اور ہر لئے بہتر
 ہے جب اوس کو کسی گہائی سے بچھڑا کرنا چاہتا ہے تو اس کے ثقل طبعی کو بڑھاتا ہے
 اور جب اوس کو کسی اونچے پہاڑ پر لے جانا چاہتا ہے تو اس کے ثقل طبعی کو گھٹا دیتا ہے۔

لیکن آسمان یا کسی اعلیٰ منزل کی طرف اس جسم کثیف کے ساتھ پرواز نہیں کر سکتا۔
 جب اسے ایک مہدی خانہ سے نجات پاتا ہے تو جسم لوری اور لطیف کے ساتھ آسمانوں پر
 چلا جاتا ہے یہ صاحبِ ہمارے کہتے ہیں کہ اس شخص کا قول باطل ہوتا ہے جو کہتا ہے کہ

موت طبعی سے روح کے بدن سے علیحدہ ہونے کے معنی میں کہ بدن کی رت ختم ہو جاتی ہے یا حارات غریزی صرف ہو جاتی ہے اور اس کے آلات تمام فیصے سے رہ جاتے ہیں تمام فلاسفوں اور طبیبوں کا یہی مذہب ہے کہ مزاج کے فساد اور جہالی بناوٹ کی خرابی ہی کا نام روح کا بدن سے نکلنا اور سپر موت کا عارض ہونا ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ نفس بدن سے ایک علیحدہ چیز ہے اور ادسکا وجود رفتہ رفتہ استقلال اور استحکام اختیار کرتا جاتا ہے اور بہت تہمت اس حسابی وجود سے جدا ہونے لگتا ہے ایک حالت سے دوسری حالت میں پلٹے کھاتا ہے یعنی کمزور حالت سے نکھر کر قوی حال ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اپنے تجرد میں مضبوط ہو جاتا ہے پھر جب اپنی تجرد لطافت اور نورانیت میں قوی ہو جاتا ہے تو اس کی قوت اور عکس کا فیضان بدن پر کم پڑتا ہے کیونکہ اس وقت وہ دوسری طرف متوجہ ہو جاتا ہے اسی واسطے جہانی طاقتیں کمزور ہو جاتی ہیں اور جسم گھٹنے لگتا ہے یہاں تک کہ جب روح اپنی تجرد اور لطافت کے حد کمال کو پہنچ جاتا ہے تو بدن سے جدا ہو جاتا ہے یعنی جب اس کی تدبیر اور تصرف سے بالکل محروم ہو جاتا ہے تو بدن پر موت طاری ہو جاتی ہے اسی کو طبعی موت کہتے ہیں اور جو موت اتفاقی اسباب اور ناگہانی حادثوں سے عارض ہوتی ہے وہ اس کے سوا کسی اور نہ ہو قوت کے بعد جسم کا لاغر ہونا یہاں تک کہ بوڑھا ہو کر مر جانا وہ نفس کے حالات کا تغیر و تبدل ہے جو اس کو عالم آخرت یعنی حالت تجرد اور نورانیت کے قریب ہونے سے لاحق ہوتا ہے پھر بدن میں مسبقہ تغیرات بچپن سے موت تک مشاہدے میں آتے ہیں وہ سب کے سب اسی طور پر نفس کے حالات کے تابع ہیں یعنی روح جب قوی ہو جاتا ہے تو بدن کمزور پڑ جاتا ہے یہاں تک کہ نفس مستقل بالذات ہو کر کوچ کر جاتا ہے اور بدن اس کے چلے جانے سے ہلاک ہو جاتا ہے پس روح کی حالت بدن کی ہلاکت کا باعث ہے نہ کہ خاندان بدن کی خرابی رت کا موجب نفس کے اہمیر تغیرات کا نام سید المرسلین علیہ السلام ہے اس طرح مخلوقات کی تمام چیزیں اللہ تعالیٰ کے طریف جاری ہیں لیکن

لے جہاں جسم رہتا ہے وہ جہاں جان ہے۔ یہ کو اصطلاح میں سنہ وفات میں چھوٹا ۳۴ سال تک ہوتا ہے۔
 لے اللہ تعالیٰ کی طرف چلا جانا۔

وہ پردہ غفلت کے باعث نہیں جانتے۔

واللہ اعلم المنتہی اسی طرف اشارہ کر رہا ہے فحی الذلّٰی سائنسی کا قول بھی جہاں
اس کے اثبات میں کہ نفس لازماً بدن کا جزو ہے اور نہ اس میں حلوں کے لئے جوئے ہے
نظر بند کوہ کی تائید کرتا ہے جب کا خلاصہ یہ ہے کہ افکار دقیقہ عبادات کثیرہ اور صفت
شاقہ کا اثر روح اور بدن دونوں پر پڑتا ہے مگر نفس ان امور کے باعث قوت سے فعل
کی طرف ترقی کرتا ہے جس سے اپنے کمالات تک پہنچتا ہے اور ادنیٰ کاموں سے اپنی
مشارفت۔ غایت اور حد کمال کو حاصل کرتا ہے مگر بدن ان تکلیفوں سے لاسز ہو کر
خشکی کا شکار ہو جاتا ہے یہاں تک کہ بالآخر لیا میں مبتلا ہو کر موت کے پنجے میں بندن جاتا
ہے بخلاف اسکے روح کی ان امور سے ترقی ہوتی ہے اور یہی افعال اور افکار دقیقہ
روح کی حیات و مشارفت اور قوت کا باعث ہوتے ہیں یہ صمد شیرازی ایک جگہ
فرماتے ہیں کہ جب نفس کا تجرہ اور اس کی نورانیت کی قوت بڑھ جاتی ہے تو اس کی
حرارت بھی زیادہ ہو جاتی ہے جس کی برداشت کے بدن عاجز آ جاتا ہے اسلئے اس کی
ترکیب کا شیرازہ وا ہو جاتا ہے یہ رطوبتیں خشک اور حرارت عنیزی غالب آ جاتی ہو
کیونکہ تحقیق یہی ہے کہ بسنت جوانوں کے پورٹھوں میں حرارت عنیزی زیادہ ہوتی ہے
مگر مشہور ایں کے خلاف ہے لیکن اٹھائیوں لے کے ضعف اور مادہ کی لاغری کی
وجہ سے اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا پس موت طبعی کا باعث حرارت عنیزی اللذات
کا غلبہ ہے جو رطوبتوں کو فنا کر دیتی ہے جس سے حرارت بدن سے مفسود ہو کر
موت آ جاتی ہے۔

چوتھی فصل

بدن کے ان اجزاء ظاہری اور باطنی سے مرکب ہونے اور ان کے منافع کو بیان میں
پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ نفس کے بدن سے متعلق ہونی نہیں یہ حرکت ہے کہ کچھ انہر حصول

نہ یعنی سب کی بابت تیرے پردہ کا کھٹک سے۔

کالات اور معرفت الکلی کے واسطے ایک سواری کی ضرورت ہو جو اسکو منزل مقصود تک پہنچا دے پہلے سواری کے واسطے زاد راہ کی حاجت ہو جس سے یہ سواری اتنا بڑا سفر طے کر سکے دیکھ سواری بدن ہے اور علم معرفت اور طاعت الہی اس کی زاد راہ پہلے سواری کا کوئی محافظ ہے جو عمدہ اور مرغوب چیزیں پہنچ لاوے مخالف اور مضر شہادت کو دفع کرتا ہے پہر حصول قتل کے واسطے ایک باطنی لشکر کی ضرورت ہے جسکو قوت مشہوت کہتے ہیں اور ایک ظاہری لشکر کی ضرورت اور وہ غذا کو جمع کرے والے اعضاء ہیں ان تمام ضروریات کے واسطے اللہ تعالیٰ نے شہوت اور خواہشات اور اعضاء کو پہا کر دیا ہے پہر حملہ مضرت اور نقصان پہنچانے والی چیزوں کے دفع کے واسطے ایک اور باطنی لشکر کی ضرورت ہے یہ قوت غضب ہے جس کے ذریعہ نفس اپنے دشمنوں اور مخالفوں کو دفع کرتا ہے اسی طرح ایک ظاہری لشکر کی بھی ضرورت ہے اور وہ ہاتھ پاؤں میں اون سے وہ قوت غضب کے متبادل کے مطابق کام لیتا ہے یہ غذا کے اچھے بُرے کی تمیز کے واسطے ایک مدرک حماس کی ضرورت ہے وہ ظاہری خواہش جس سے یہ کہی کہ قوت نظر آنکھ سے پیدا ہوتی ہے اور قوت سمیع کان سے اسی طرح دیگر حواس کا لشکر تمام اعضا میں پہنچا ہوا ہے ہر ان حواس مدرک کی دو قسمیں ہیں ایک تو ظاہری منزلوں میں توڑ ہیں جنہیں ظاہری خواہش کہتے ہیں اور دوسرے باطنی منزلوں میں یعنی دماغ کے اندر گذارہ کرتے ہیں تعداد میں یہ بھی پانچ ہیں پس اللہ تعالیٰ نے اس تمام لشکر کو نفس کے تابع کر دیا ہے اور وہ اپنی مرضی سے انہیں حکم چلاتا ہے مثلاً جب آنکھ کو کہنے کا حکم دیتا ہے تو وہ کھل جاتی ہے اور جب ہاتھ پاؤں کو چلنے کا اشارہ کرتا ہے تو وہ چلنے اور حرکت کرنے لگ جاتے ہیں یہ جملہ خواہش قوے کا لشکر اس طرح نفس کے تابع ہے جس طرح ملائکہ اور باقی مخلوقات خدا کے قبضہ قدرت میں ہیں پہر چونکہ فائدہ مند چیزوں کا حاصل کرنا اور ضرر رساں و تکلیف دہ چیزوں سے دور رہنا صرف محسوسات ہی سے ہی ممکن ہے محمد ذہن ہاں بلکہ ایسی شیا میں بھی جو حواس کی قید سے باہر ہیں لفع حاصل کرے اور تکلیف سے بھاگنے کی ضرورت ہے جن کی حد تک حواس کی رسائی مشکل تھی بہر

لئے اللہ تعالیٰ نے ایک اور زبردست طاقت پیدا کی جس سے وہ آدمہ کے نفع و نقصان پر مطلع ہو سکے اور اسی کے ذریعہ فیکہ بدی - خیر و شر میں تمیز کر سکے اس طاقت کا نام قوت عقلیہ ہے ان قوت کے پیدا کرنے کی ایک وجہ اور یہی ہے کہ اگر بدن میں کوئی ایسی طاقت نہ ہوتی جو لطیف غذاؤں کی طرف مائل اور بد مزہ اور بد ذائقہ اور کثیف غذاؤں اور شاید سے متفرق ہو اور ہر موافق کی طرف حرکت کرے اور ہر مخالف سے بھاگے تو تمام اعضاء اس کمی کے باعث بیکار ہو جاتے اس واسطے نفس کو ایک ایسی طاقت دی گئی جو موافق اور مغرب چیزوں کی طرف میل کرے اس کو قوت شہوانی کہتے ہیں اور دوسری قوت ایسی عطا کی گئی ہے جس سے ناموافق اور ناملائم سے پرہیز اور اس کے حذر و نقصان سے گریز کرے اس کو قوت غضبانی کہتے ہیں یہ دونوں طاقتیں ملکر ایک اور طاقت کے ماتحت کام کرتی ہیں اس کا نام ارادہ ہے اسی کے شائے پر چلتی ہیں اس کے ذریعہ ثواب و عذاب و خیر و شر کے مرتجب ہوتے ہیں بہرہ قوت ارادہ عقل کے ماتحت کام کرتی ہیں جس طرح قوت شہوانی قوت حسی کے زیرِ حکم چلتی ہے یہ قوت شہوانی اور غضبانی کبھی نفس کے بالکل تابع ہو جاتی ہیں اور نفس کو اپنی خواہشوں کی انجام دہی میں مدد دیتی ہیں اور گاہے مدح کے مخالف ہو کر اوس کو بالکل اپنے قبضہ میں کر لیتی ہیں اور اوس کو ہلاک کر دیتی ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے روح کو دوسرے لشکر یعنی علم و حکمت و غور و فکر سے مدد دی ہے تاکہ ان کی مدد سے وہ قوت غضبانی اور شہوانی کو شکست دے سکے لیکن باوجود ان وسائل کے بہت لوگ ان شریعت اور علیٰ لشکروں کو ذلیل رکھتے ہیں - اور ان کو دین کے دوان کی تکمیل میں صرف کر دیتے ہیں اور اس فانی جسم کی پرورش میں کو شتر کرتے ہیں اور نفس باقی رہنے والے کی تربیت میں کوتاہی کرتے ہیں دن رات لذات نفسانی اور عیش و مشات بدنی میں سرشار رہتے ہیں حقیقت ایسے لوگ بڑی غفلت میں ہیں اور محنت مگر ایسی اور جہالت کے گرہے میں پڑے ہیں بہر جبکہ روح کی سواری لینے بدن غذا سے قائم نہ رہے اور ناکول شہر سے اس کی حفاظت نہ کی جائے تب تک روح اپنے کمالات اور مزاوت تک نہیں پہنچ سکتا اس لئے اللہ تعالیٰ نے اوس کی غذا لگے

واسطے نباتات اور حیوانات کو پیدا کیا جیسا کہ آیت ھُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَافِی السَّمٰوٰتِ جَمِیْعًا سے ثابت ہوتا ہے سبحان اللہ کیا عجیب قدرت اور غریب صنعت ہے کہ نباتات میں ایسی قوت پیدا فرمائی کہ جس سے وہ اپنی خوراک جذب ہوں اور رگوں کے ذریعہ زمین سے کہینچے ہیں اور ان کے لئے ایسے آلات اور قوت سے پیدا کئے جو ان کی خدمت کرتے ہیں۔

قوت غذائیہ اور نامیہ قوت ہے اور عروق رقیقہ جو ہر ایک برگ ہار رگ وریشہ میں نظر آتے ہیں وہ آلات ہیں بہر درخت کے ہر ایک پتے میں انسانی بدن کی طرح رگیں ہیں جن کی جڑیں مٹی ہوئی ہیں مگر اوپر کی طرف تدریجاً کم ہوتی جاتی ہیں۔ ان تپوں میں بہت سی رگیں بالکل بالوں کے مشابہ ہوتی ہیں ان میں سے بعض ہتھکڑی باریک ہوتی ہیں کہ ان کو ہم نہی آنکھ سے دیکھ نہیں سکتے ان کے ذریعہ درخت کی شاخوں کو غذا پہنچتی ہے اگر یہ باریک رگیں نہ ہوں تو درخت خشک ہو جاتے۔ کیونکہ درخت حرکت کر کے اپنی غذا حاصل نہیں کر سکتے اور نہ اپنی غذا نجات کر سکتے ہیں اور اگر غذا کی معرفت ہی ہوتی تو سہی عبت تھی کیونکہ حرکت کی طاقت سے بالکل محروم ہیں حالانکہ خدا کی حکمت عبت اور تعطیل سے پاک ہے بہر نباتات کے علاوہ انسان کیو اسطو حیوانات کو پیدا فرمایا مگر ان کو قوت احساس اور حرکت سے سرفراز فرمایا تاکہ اپنی غذا تلاش کر کے اپنی پرورش کر سکیں اور اس غذا کی بودریافت کرنے کے لئے ان میں قوت شامہ پیدا فرمائی تاکہ سو گھبراہٹ کر اپنی غذا تک پہنچ جائیں مگر بعض قوت غذا کے درمیان میں دیوار وغیرہ مائل ہوتی ہے تو قوت شامہ کے ہوتے ہوئے سہی حیوان اپنی کام میں کامیاب نہیں ہو سکتا اس واسطے اس نقص کے دفع کرنے کے لئے قوت باصرہ عنایت کی تاکہ دیکھ کر اپنی غذا تک پہنچ جاوے اور یہ قوت جذبہ منافع اور ہر مضار میں صرف ہوتی کام دے سکتی تھی جب کہ فائدہ یا نقصان پہنچانے والی چیز باس ہو مگر درہوئی کی حالت میں بہر قوت ہی بے کار تھی اسلئے قوت سامع عطا فرمائی تاکہ

سنے متھار پروردگار وہ ہے جس کو تمام موجودات دنیا کو تمنا ہے لئے پیدا کیا ہے۔

دور سے ہی اپنے دشمن کی آہٹ پا کر بہاگ جائے اور اپنی جان بچانے کی فکر کرے۔ مثلاً
 شیر کے جنگھار نے کی آواز دور سے ہی سُن کر بہاگ جائے اگر ان حواس کے علاوہ اگر قوت
 ذائقہ نہ ہوتی تو یہی کام نہ چلتا کیونکہ اس کے بغیر مخالف اور موافق غذا میں تمیز نہیں ہوتی
 اس حالت میں کئی موافق اور مضر غذا کے استعمال کر لینے سے ہلاکت کا خوف تھا۔
 مثلاً اگر کسی درخت کی جڑ سے کسی قسم کا زہر ملا پانی جمع ہو جائے جو نہ وہ اُس کے
 ذائقہ سے خبردار نہیں تو اس کے پینے سے ضرور ہلاک ہو جائے گا پھر یہ تمام حواس ہی
 بیکار رہتے اگر مقدم دماغ میں جس شے کو نہ رکھی جاتی جس کے سامنے تمام محسوسات
 حاضر ہوتے ہیں اگر یہ نہ ہوتی تو تمام حواس ہلاک ہو جاتے جس طرح پروانہ حلق بطنی
 کے نہونے سے متواتر آگ پر گر کر ہلاک ہو جاتا ہے اگر اوس میں قوت متخیلہ یا حافظہ
 ہوتی تو ایک دفعہ آگ پر گر کر تکلیف اٹھانے کے بعد دوبارہ نہ گرتا اسلئے جس شے کو
 اور قوت حافظہ عنایت کی گئی ہے پھر باوجود ان قوتوں کے ان ہتھیار سے جو ان حواس
 مذکور سے معلوم نہیں ہو سکتیں پر ہتھیارنا مشکل تھا اسلئے کامل الخلق حواسوں میں
 ایک اور حس پیدا کر دی جس کو قوت واہمہ کہتے ہیں دیکھو گھوڑا شیر کو دیکھ کر قوت
 طور پر ڈرتا اور کانپتا ہے اگرچہ اس سے پہلے گھوڑے کو شیر سے کوئی نقصان پہنچا
 ہو ایسے ہی بکری بھیڈ شیر سے کو دیکھ کر فوراً بہاگ جاتی ہے پس اس سے معلوم ہوا
 کہ بکری اور گھوڑے میں قوت حافظہ کے سوا ایک اور قوت بھی ہے جس سے یہ
 کام صادر ہوتے ہیں اس کو عربی میں قوت واہمہ سے تعبیر کرتے ہیں اور انسان بھی
 ان حواس اور قوتوں میں جملہ حیوانات کے ساتھ شریک ہے پھر انسان میں چونکہ ترقی
 کا وہ مادہ موجود ہے جس سے ترقی کرتے کرتے انسانی حدود تک پہنچ سکتا ہے اور
 ان کمالات عقلی اور امورات مخنی کو حاصل کر سکتا ہے جو حواس جسے نہ ذریعہ حاصل
 نہیں ہو سکتے اس مادہ کا نام عقل ہے جس سے نیکی بدی رفیع و فقیان میں تمیز کرتا ہے
 پھر ہمیں قوت اعتدالیہ پیدا کر کے اس کی مزاج معتدل بنائی گئی ہے اس اعتدال کی
 حفاظت کے واسطے ایک ایسی قوت کی ضرورت تھی جو اُس کے جسم کی حفاظت کرے

گرمی سردی کے اثر سے محفوظ رکھے اس واسطے قوت لامعہ عطا لگینی چوہ کا مقام تمام بدن ہے کیونکہ حیوانی بدن ہی اشیاء پر حملوں سے محفوظ کی جنس سے ہے مدبر (معلوم کرینوالا) مدبر (جو چیز معلوم کی جائے) کی جنس سے ہونا چاہیے اسلئے یہ قوت تمام بدن پر محیط ہے لیکن دوسرے کو اس جمیع بدن میں ساری وجہ نہیں ہیں قوت باصرہ صرف آنکھوں میں ہے کیونکہ دوسرے اعضاء بوجہ کثیف ہونے کے اس قوت کے قابل نہیں ہو سکتے اس واسطے کہ اس قوت کے ماتحت الوان اشکال اور انوار ہیں پس الوان کی ماہیت کے موافق صرف وہ احجام ہو سکتے ہیں جو شفاف ہوں اور شفاف تمام جسم میں صرف آنکھ کی پتلی ہے اس واسطے یہ قوت پتلی میں رکھی گئی ہے اسی طرح قوت لمس کے سوا باقی تمام حواس اگرچہ مادی نہیں لیکن وہ بھی قوت لمس کی طرح تمام بدن سے تعلق نہیں رکھتے۔ کیونکہ قوت سامع اور باصرہ نہایت لطیف ہیں اسلئے ان کی جگہ ہی جسم کے کسی لطیف حصہ میں ہونی چاہیے چونکہ تمام جسم میں لطافت نہیں اسلئے وہ بدن کے لطیف حصہ میں رکھے گئے۔ اور قوت شامہ اور ذائقہ کا تعلق اگرچہ نہایت ہی لطیف اشیاء سے نہیں تاہم بسبب احجام کثیف کے زیادہ تعلق احجام لطیف کے ساتھ ہر کیونکہ ان کا تعلق ہی بخارات رقیق اور احجام لطیف سے ہوتا ہے اور بسبب احجام کثیف کے اس واسطے ان کا محل بھی عام نہوا بخلاف قوت لامعہ کے کہ اس کا تعلق تمام احجام کثیف اور سخت سے ہوتا ہے یا ایسے لطیف جسموں سے ہوتا ہے کہ جو قوت لمس کے دائرہ میں آسکیں حکمائے انسانی جسم کو ایک عضو کشتی سے تشبیہ دی ہے جیسے دریا میں ٹہری ہوئی کشتی ہولکے سوا نہیں چل سکتی

حسب افسان صورت کشتی در آب ستادہ است۔

سے بردگاہے موافق باد وہم گاہے خلاف

بحر عالم بحر کشتی۔ باد او۔ آہنگ ما

ی گندہ بردم و ہر جانب بکشتی اش مصاف

اسی طرح بدن کی کشتی روح کے ارادے کی ہوا کے بغیر حرکت نہیں کر سکتی جب
 ہوا ٹھہر جاتی ہے لاکشتی بھی چلنے سے ٹھہر جاتی ہے۔ اسی طرح بدن سے جب روح
 جدا ہو جاتی ہے تو وہ بے حس و حرکت ہو جاتا ہے اور مردہ شمار ہو جاتا ہے اگرچہ
 اوسکا کوئی جزو بھی معدوم نہ ہوا ہو اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہوا کشتی کی ذات میں
 داخل نہیں پہرہی اوس کی حرکت ہوا کی حرکت کے تابع ہے پس جس طرح کشتی ہوا کے
 اٹھانینوالی نہیں بلکہ ہوا کشتی کو اٹھاتی ہے اسی طرح روح بدن کو اٹھاتی ہے نہ بدن
 روح کو جس طرح کشتی اور اوس کے سوار ہوا کے بند ہو جانے پر کسی جیلے و تدبیر سے
 اوس کو واپس نہیں لاسکتے اسی طرح روح کی جدائی کے وقت روح کو کوئی قوت اور
 کیفیت مزاحی واپس نہیں لاسکتی۔

کشتی کی ہلاکت دو وجہ سے ہوتی ہے ایک تو یہ کہ اس کے اجزاء کی ترکیب ٹوٹ
 جائے اور اوس میں پانی داخل ہو جائے اگر اس کی اصلاح نہ کی جائے تو اوس کے سوار بھی ہرور
 ہلاک ہو جائیں گے ایسا ہی بدن کا حال ہے کہ اگر اس پر کوئی غلط غالب جائے اور اس کی
 اصلاح نہ کی جائے تو اسکا مزاج فاسد ہو کر کل انتظام جسمانی درہم برہم ہو جائے گا جب اعضا
 فاسد اور کمزور ہو گئے تو روح پر دباؤ رکھتا ہے جس طرح ہوا کشتی کے ٹوٹ جانے کے بعد
 بھی باقی رہتی ہے کشتی کے فنا ہونے سے فنا نہیں ہوتی اسی طرح نفس بھی بدن کے
 فنا ہونیکے بعد اپنے منبع اور معدن میں باقی رہتا ہے اور جسم کے فنا ہونے سے
 فنا کا کوئی اثر نہیں ہوتا دوسری وجہ کشتی کے ٹوٹنے کی یہ ہے کہ کشتی پر ایسی تیز و تند
 ہوا چلے کہ کشتی کے اجزاء اور آلات ان کے صدمے کی برداشت نہ کر کے پاش پاش ہو
 جاویں یہی روح کا حال ہے کہ جب اسکا جوہر قوی ہو جاتا ہے اوس کی حرارت عزیزی جو
 تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے زیادہ و شدت پرا جاتی ہے تو بدن اس کی برداشت سے
 عاجز آکر درہم برہم ہو جاتا ہے حرارت کے غلبے سے اسکی تمام رطوبتیں خشک ہو جاتی ہیں
 یہی بات ہی پوشیدہ نہیں کہ اصل کشتی کا حال مہلک آندھی کے وقت دو طرح پر ہو جاتا ہے
 جو تقدیر الہی کو جانستے اور مانتے ہیں اور راضی القضا رہتے ہیں وہ تو مطمئن ہو کر اپنی جگہ

اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں ایک دوسرے کو صبر و تحمل کی وصیت کرتے ہیں اور دار بقا کی رغبت اور لقاء الہی کا اشتیاق ظاہر کرتے ہیں دنیا کے دونوں کے علم و الم سے خلاصی پا کر لغیم مقیم میں پہنچ جاتے ہیں اور وہ لوگ جو دنیاوی لذات اور خواہشات میں متفرق ہوتے ہیں اور اپنے حال کی اصلاح سے غافل اور جاہل ہوتے ہیں وہ روتے پیٹتے اور سر دھنتے ہیں جبکہ ان کی جزع و فزع سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا تو اس دنیا سے نکل کر دوزخ کے دہانک عذاب اور مصیبت ناک تکلیف میں جا پڑتے ہیں ۔

پانچویں فصل

حواس ظاہری و باطنی کو حواس کی کیفیت نیز اس امر میں کہ بعض حواس پسندتہ حصّہ کو ضعیف ہوتے ہیں اور بعض حواس اپنی محسوسات کو نہیں جانتے

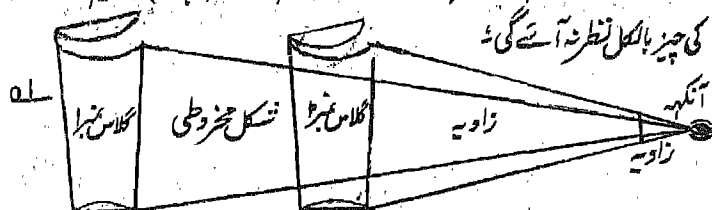
میں خیال کرتا ہوں کہ ناظرین کو یہ بات بخوبی یاد ہوگی کہ نفس طاقہ اپنی ذات اور جوہر کے اعتبار سے اپنے کمالات اور اوراکات میں تولی حواس۔ آلات کا محتاج نہیں لیکن جب اس کو تحصیل کمالات کے واسطے جسم طبعی کی ضرورت تھی اور جسم کا ایک حصہ مختلف صفات کا متخل ہو سکتا تھا لہذا اللہ تعالیٰ نے روح کو ایسا جسم عطا کیا جس میں کچھ تمام کمالات کی تحصیل کے آلات مقرر کئے تاکہ وہ ہر ایک عضو قوت۔ اور اک حس سے اپنے طبعی افعال کو کمال کی حد تک پہنچا دے پھر روح جب عالم عقلی اور حالت روحانی سے عالم جسم میں آتا ہے تو اس کا جوہر کمزور ہو جاتا ہے اس لئے کہ کتاب علوم و فنون میں ان آلات و اسباب کا محتاج ہوتا ہے جبکہ حواس کہتے ہیں اور یہ حواس متکلمین کے نزدیک پانچ ہیں جنہیں ظاہری حواس خمسہ سے تعبیر کرتے ہیں گویا ان کے نزدیک اس حسی وہ امر ہے جو جو اس محسوس سے محسوس و معلوم ہو سکے۔ اس کے علاوہ باقی حسبہ راہور میں ان کے نزدیک عقلی ہیں۔ یہ لوگ جو از باطنی کے قابل نہیں علم بیان اور معانی کے عالم ہی ان سے متفق ہیں۔ جبکہ ان محسوسات

ثابت ہوتا ہے جہاں تشبیہ اصطلاحی کے حالات میں لکھتے ہیں کہ تشبیہ کے طرفین یا دونوں
 حسی ہوں گے یا عقلی یا ایک طرف حسی اور دوسری طرف عقلی اس امر حسی سے ان کے
 نزدیک وہ امور ادا ہیں جو خود یا اون کا مادہ حواس ظاہری سے معلوم ہو سکے اور عقلی
 سے وہ ہشیار ادا ہیں جو نہ خود اور نہ اون کا مادہ ان حواس سے محسوس ہو سکے پس خیالی
 امور ان کے نزدیک حسی ہیں داخل ہیں۔ یہ خیالی امور وہ امور معلوم ہیں جو کوئی چیزوں کا مجموعہ
 فرض کئے جاتے ہیں جن میں سے کوئی ایک امر بذریعہ محسوس ہو سکے اسی طرح عقلی امور
 میں بھی امور بھی داخل ہیں اور وہ بھی امور وہ ہوتے ہیں جو ظاہری حواس سے محسوس نہ ہو سکیں
 اور اگر بالفرض کوئی چیز بھی پائی جائے تو انہیں حواس ظاہری سے محسوس ہو جیسے غول
 بنیا بانی یا چملاوہ کے دانت۔ یہ بحث مطول و اطول کے باتشبیہ میں مفصل مذکور ہے۔
 حکما کے نزدیک کل دس حواس ہیں پانچ ظاہری اور پانچ باطنی۔ ظاہری تو سمع بصر
 ذوق۔ شہ۔ اور لمس ہیں۔ پہلی قوت باصرہ ہے اس کی کیفیت اور ادراک میں اختلاف
 ہے۔ واقفان علوم طبیعیہ کا خیال ہے کہ آنکھ کی اوس رطوبت جلدیہ میں جو رت کی طرح پسید
 اور آئینہ کی طرح شفاف ہوتی ہے صورت مرئی منعکس ہو جاتی ہے یعنی جب کوئی روش
 چیز اس کے سامنے آتی ہے تو سوا کی مدد سے اس چیز کی صورت رطوبت جلدیہ پر نقش
 ہو جاتی ہے جیسے انسان کی صورت آئینہ میں منعکس ہو جاتی ہے بعض نے اس کی تردید
 کی ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ رطوبت جلدیہ اپنے سے بڑی چیز کو نہ دیکھ سکے
 کیونکہ بڑی چیز کا چھوٹی چیز پر نقش ہونا محال ہے اسکا جواب یہ ہے کہ چیز کی صورت
 و شکل کا صاحب صورت کے ساتھ مقدار و وسعت میں برابر ہونا ضروری نہیں جیسے
 چھوٹے شیشے میں چراجرہ نظر آتا ہے۔ کیونکہ صورت اور صاحب صورت میں رنگ و شکل
 کی مناسبت ہے نہ قد و قامت کی۔ مگر ریاضی دانوں کا یہ مذہب ہے کہ آنکھ سے شعاع نکلا کر

ملہ یعنی سننے دیکھنے۔ چکھنے۔ سونگھنے۔ اور چھونے کی قوتیں۔ ابدال الثناء

ملہ لیکن اس وقت کے ریاضی دانوں کا یہ مذہب ہے کہ چیزوں کا عکس آنکھ میں پڑتا ہے نہ کہ
 آنکھ کی شعاع چیزوں پر ابدال الثناء۔

کسی مری چیز پر پڑتی ہے جس طرح چاند سورج کی شعاعیں انکے مقابل چیزوں پر پڑتی ہیں اور شعاع مخروطی شکل کی ہوتی ہے جس کا زاویہ آنکھ کے نزدیک ہوتا ہے۔ اور قاعدہ مری چیز کے پاس پہر دور کی چیز بہ نسبت قریب کے چھوٹی نظر آتی ہے کیونکہ مخروط شعاعی جس قدر دور ہونے کے باعث باریک ہوتا جاتا ہے اور مستقیم قوت باصرہ کا زاویہ بہی تنگ ہوتا جاتا ہے اس کے سبب مری چیز کا دائرہ بھی تنگ ہوتا جاتا ہے اور جس قدر چیز دور ہوگی اوی قدر اس کے زاویہ بھی تنگ ہونگے اور اس کا دائرہ بھی تنگ ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ دور کی چیز بالکل نظر نہ آئے گی۔



بعض کہتے ہیں کہ بہ نسبت ہولکے پانی میں ہر ایک چیز بڑی دکھائی دیتی ہے کیونکہ سورج کی کرنیں ہوا میں سیدھی پڑتی ہیں اور پانی میں تیر چھپی اس طرح کہ پانی میں شعاع ٹھوکر کے سطح آئے مری کی طرف جاتی ہے اس لئے وہ بڑی دکھائی دیتی ہے کیونکہ مری کے مقابل کا زاویہ جو جلدیہ میں ہے اپنے حال پر بڑا ہوتا ہے اور مری کی بڑائی زاویہ کی عظمت پر موقوف ہے پس اس کا ایک حصہ سیدھا جاتا ہے اور دوسرا حصہ پانی کی سطح پر ٹکڑھا کر آنکھ کی طرف جاتا ہے مگر مخروط شعاعی میں معاً مستقیم و منعطف بغیر فرق کے نظر آتا ہے اور یہ بات اوس وقت ہوتی ہے جب مری پانی کے نزدیک ہو اگر دور ہو تو وہ چیز دو جگہ دکھائی دیتی ہے کیونکہ اس حالت میں دو مخروط شعاعی پیدا ہونگے حکماء اشراقی کا قول ہے کہ نہ شعاع ہوتا ہے اور نہ انطباع بلکہ جب کوئی روشنی کے قابل چیز رطوبت جلدیہ کے سامنے آتی ہے تو اگر کوئی چیز مانع نہ ہو تو لافس کو اس معاملہ کے وقت مقابل چیز کا علم حضوری طور پر ہو جاتا ہے اور لافس فوراً اس کی کیفیت کو معلوم کر لیتا ہے جس طرح حیرت اشراق میں لکھا ہے کہ کسی چیز کا دیکھنا اوس کی روشنی کے مقابلہ سے حاصل ہوتا ہے نیز لکھا ہے کہ جو صورت آنکھ میں نظر آتی ہے

گلاس بڑا نہ کہ گلاس چھوٹا اور نہ کہ گلاس بڑا اور نہ کہ گلاس چھوٹا نظر آئے گا۔
گلاس بڑا نہ کہ گلاس چھوٹا اور نہ کہ گلاس بڑا اور نہ کہ گلاس چھوٹا نظر آئے گا۔

وہ ہمیں منقش نہیں ہوتی۔ کیونکہ بڑی چیز چھوٹی چیز میں منقش نہیں ہو سکتی اور نہ وہ بعینہ
 مرئی کی صورت ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کیونکہ دیکھنا شعاع سے نہیں ہوتا۔
 چہ جائیکہ الطالع سے ہو سکے پس جب یہ ظاہر ہو گیا کہ صورت آئینہ میں نہیں ہے اور
 نہ کسی اور جسم میں ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ صورت جلیدیہ کو مبصرات سے وہ نسبت ہی
 جو آئینہ کو ظاہری صورتوں سے ہوتی ہے تو حسب طرح آئینہ میں وہ صورت نہیں ہوتی
 اسی طرح وہ صورت جبکہ نفس آنکھ کے ذریعہ معلوم کرتا ہے رطوبت جلیدیہ میں بھی نہیں
 ہوتی بلکہ مقابلہ کے وقت اگر کوئی امر مانع نہ ہو تو اس قابل روشنی چیز کا علم روح میں حضوری
 طور پر ہوتا ہے پس اگر وہ چیز خارج میں موجود ہے اور کسی ظاہری صورت سے متشکل ہے
 تو اس کو دیکھ لیتا ہے اور اگر وہ چیز بظاہر موجود نہیں اور اس کی صورت بھی کسلی ہری
 شکل سے متشکل نہیں تو اس وقت کسی دوسرے آلہ کی ضرورت پڑتی ہے پس جب
 رطوبت جلیدیہ ایسی صورت کے مقابلہ افتد ہوتی ہے جس میں مقابل شدہ چیزوں کی
 صورت ظاہر ہو سکتی ہے تو نفس کو بھی علم اشراقی و حضوری ہو جاتا ہے اور ان چیزوں کو
 رطوبت جلیدیہ کے ذریعہ اور آئینہ خارجی کے وسیلہ دیکھ لیتا ہے اسلئے حسب طرح آنکھ میں
 صورت کا منطبع ہونا محال ہے اسی طرح دماغ کے کسی حصہ میں بھی اس کا منقش ہونا
 ناممکن ہے کیونکہ خیالی صورت نہ ذہن میں موجود ہوتی ہے اسلئے کہ بڑے کا چھوٹے میں
 منطبع ہونا محال ہے اور نہ خارج میں موجود ہوتی ہے ورنہ ہر ایک سلیم الخوہ اس کو دیکھ
 سکتا حالانکہ یہ خیالی صورت محدود نہیں ورنہ مقصور نہ ہوتی۔ اور چھوٹی بڑی سپید و
 سیاہ کہہ سکتے پس جب وہ موجود ہے لیکن نہ ذہن میں موجود ہے اور نہ خارج میں
 اندر عالم عقول میں کیونکہ وجہ بانی صورت کے نہ عقلی اور نہ روحانی تو بالضرور وہ کسی اور جگہ
 ہوگی جس کو عالم مثال کہتے ہیں اور یہی عالم اس کے مناسب حال ہی ہے کیونکہ صورت
 غیر مادی چیز ہے۔ اذلاہون۔ مستحق اظہار فی شانہ خورشید کا یہی نہ سبب ہے کیونکہ یہ لوگ عالم
 مثال سے قایل ہیں اور ان کا قول ہے کہ عالم کی دو قسمیں ہیں ایک عالم عقل۔ عالم عقول و نفس
 ہی اسی میں مثال ہیں دوسرا عالم صورت پر اور اس کی بھی دو قسمیں ہیں عالم جسمی و عالم غلطی

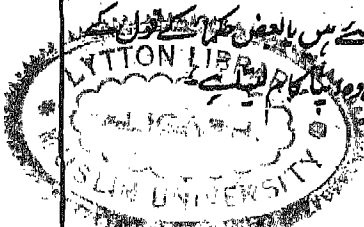
الحال

پھر بسکھو ورجی فرماتے ہیں کہ ان حکماء کی طرح ہم بھی عالم مقداری غیر مادی کو جو بالکل عالم عقلی کلی کے مقابل ہے مانتے ہیں لیکن ذواتوں میں ہم ان کے مخالف ہیں ایک تو یہ کہ خیالی صورتیں ہمارے نزدیک نفس میں موجود ہیں جن کو نفس قوت خیالی کی مدد سے محض بطور تصور خارج کر لیتا ہے البتہ خارج میں ان کا وجود نہیں ہوتا کیونکہ قوت تخیل اور اس کی خیالی صورتوں کا تصرف عالم صغیر نفسانی میں ہوتا ہے نہ کہ عالم کبیر (عقلی) میں اور یہ صورتیں نفس کی توجہ اور روح کی التفات کے باعث یا قوت متخیلہ کی مدد سے باقی رہتی ہیں لیکن جب ان سے نفس کو گردان ہو جاتا ہے تو ایسی صورتیں بھی زایل ہو جاتی ہیں دوسری بات کہ آئینہ میں نظر آنی والی صورتیں ان کے نزدیک تو عالم مثال میں موجود رہتی ہیں مگر ہمارے نزدیک وہ صورتیں غلط ہوتی ہیں یعنی اس جہان میں عارضی طور پر موجود ہوتی ہیں ایسے ہی گوج کی آواز اور وہ دوسری صورت جس کا حوالہ (بھینکا) دیکھتا ہے درحقیقت یہ تمام صورتیں خارجی صورتوں کے اظہار ہیں اور غلطی حقیقت شے کے غیر ہونا ہے جسکے شیناؤی کہتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ خدا کی قدرت سے عالم نفسانی سے ایک مجرّد صورت جو مبصر کے مشابہ ہوئی ہے پیدا ہو جاتی ہے جو نفس مدد کے سامنے حاضر رہتی ہے اور اس سے اس طرح قائم رہتی ہے جس طرح فعل اپنے فاعل سے نہ کہ مقبول اپنے فاعل سے بلکہ اسی طرح تمام دراکات حاصل ہوتے ہیں کہ مدہ فیما من کی طرف سے ایک لازمی صورت حاصل ہو جاتی ہے جس کے ذریعہ نفس کو ہر چیز کا علم و شعور ہو جاتا ہے پس وہی صورت جس کے خیالی ہوتی ہے اور وہی صوٹیں اور یہی کیفیت البصار کی ہے۔ یہ خیال اس بنا پر ہے کہ عقل و معقول دونوں آپس میں متحد و یکساں ہوتے ہیں اسماع کی کیفیت ہے کہ سواد و چیزوں سے لینے قاریع اور مقروع کے صدمہ اور چوٹ سے تنگ ہو کر اور سگڑ کر کان کے پردہ سماخ تک پہنچتی ہے پھر اس پر جس کے چٹھے پر ایک قوت ہے جو اس کے اثر کو قبول کر کے نفس کو خبردار کر دیتی ہے شیعہ واقفین لکھا ہے کہ جب وہ ہوا جس میں آواز ملی ہوئی ہوئی ہے اس سے بچے تک پہنچ کر فوس کو صدمہ پہنچاتی ہے

سے قاریع صدمہ پہنچانے والی چیز اور مقروع وہ جس کو صدمہ پہنچے۔

تو اس کی قوت جو اسی عرض کے لئے رکھی گئی ہے آواز کو معلوم کر لیتی ہے اس لئے جب
 یہ جھپٹہ ہٹ جاتا ہے یا اس کی حس باطل ہو جاتی ہے تو انسان بہرہ ہو جاتا ہے اور سینے
 کی قوت باطل ہو جاتی ہے۔ قوت شامہ کی کیفیت اس طرح ہے کہ بودار چیز کی بو اس
 ابر سے پھول میں جو پستان کی ڈوڈھی کی طرح مقدم و ماخ میں پس پہنچتی ہے اس
 طرح کہ بودار چیز کے اجزاء تحلیل ہو کر اس سے ہوا کے وہ اجزاء جو اس کے اور قوت شامہ
 کے درمیان ہوتے ہیں حل کر قوت شامہ تک پہنچ جاتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ درمیانی ہوا
 اس کیفیت سے متاثر ہو کر آہستہ آہستہ قوت شامہ کے محل تک پہنچ جاتی ہے مگر اس ہوا
 میں بودار چیز کے اجزاء شامل نہیں ہوتے استعار میں لکھا ہے کہ یہی بات حق ہے کیونکہ تھوڑی
 سی کستوری سے بہت سی جگہ معطر ہو جاتی ہے اور جب تک کستوری رمتی ہے خوشبو بھی
 رمتی ہے پھر کستوری کا وزن کم نہیں ہوتا۔ پس اگر بودار چیز کے اجزاء ہوا میں بجا یا کر گئے
 تو اس کا وزن ضرور کم ہو جاتا۔ ذوق کی کیفیت یوں ہے کہ جرم لسان کے پھچوں میں ایک
 ایسی قوت رکھی ہوئی ہے جو لعاب دہن کے ذریعہ مزہ و ذائقہ کو محسوس کرتی ہے اور
 لعاب فی نفس لذت اور ذائقہ سے خالی ہے بلکہ لعاب تمام ذائقہ دار چیزوں میں مل جاتی ہے
 اور اس کے اجزاء اس میں مستقر ہو کر زبان میں گھس جاتے ہیں جس سے قوت ذائقہ اس کے
 مزہ کو معلوم کر لیتی ہے پس اس لعاب کا سوال اس کے اور کچھ فائدہ نہیں کہ وہ ذائقہ
 دار چیز کو محسوس کرنے والی قوت ذائقہ تک پہنچا دیتی ہے پھر ذائقہ دار طوبت کو وسیلہ
 کے بغیر صرف ذائقہ دار چیز کے چہونے سے حاصل ہوتا ہے یا رطوبت کے وسیلے سے کہ وہ
 رطوبت ذائقہ دار چیز سے متاثر ہو جاتی ہے گویا اس حالت میں ابر محسوس صرف بلا واسطہ رطوبت
 ہی ہوتی ہے کیونکہ لعابی رطوبت کا اپنا کوئی ذائقہ نہیں ہوتا اس لئے اشیاء کے ذائقے اپنی اپنی
 حالت میں قوت ذائقہ تک پہنچ جاتے ہیں اور اگر اس لعاب میں کوئی اور ذائقہ مل جاوے
 تو اس کو اپنی اصل حالت کے ساتھ قوت ذائقہ تک نہیں پہنچا پائی بلکہ اس دو مکر مزہ کو ملا کر
 پہنچا پاتی ہے جیسے کہ سیاروں کا لعاب بدل جاتا ہے اس لئے گرم مزاج والے جن کی طبیعت میں
 صغیر کا غلبہ ہوتا ہے پانی کو کیلا پاتے ہیں اور مٹھی چیز اون کو کڑوا بھی معلوم ہوتی ہے یہاں
 یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ قوت ذائقہ کے اثر میں لعابی رطوبت کا ملنا شرط ہے کیونکہ زبان اور

اور ذائقہ دار چیز کی جب تک ملاقات نہ ہو ذائقہ کی کیفیت معلوم نہیں ہو سکتی کبھی یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ قوت ذائقہ اور لامہ ایک ہی چیز میں گملا سمیں بھی شک نہیں کہ قوت ذائقہ میں صرف لمس ہی کافی نہیں بلکہ اس میں لمبائی و طوئیت کا ملنا بھی ضروری ہے یہ قوت لامہ اور ذائقہ میں اس وجہ سے ہی فرق ہے کہ قوت ذائقہ عمدہ اور ظاہر چیز کو معلوم کر کے جذب کر لیتی ہے اور قوت لامہ صرف اس واسطے پیدا کی گئی ہے کہ ناموافق اور چیرہ نمای چیز کو معلوم کرے تاکہ اس سے پرہیز کیا جاوے اور قوت لامہ ایک ایسی قوت ہے جو ایک پیچھے میں جو اکثر بدن سے خاصہ جھڑے اور جلد سے ملا ہوا ہے پہلی ہوئی ہے اس کی پیدائش سے صرف یہ مقصود ہے کہ انسان اس کے ذریعے معلوم کر سکے کہ وہ ہوا جو اس کے بدن کو لگتی ہے اگر اپنی حرارت یا برودت کی شدت سے اس کے لئے مضر نہ ہو تو اس سے پرہیز کرے تاکہ اس کی نفع جس سے حیات وابستہ ہے بگڑ نہ جائے پس لمبوس کی گرمی سردی۔ یا سختی۔ نرمی۔ اس قوت کے ذریعہ عضو لامس میں حسرت کرتی ہے اور وہ اس کیفیت سے متاثر ہو کر اس کے اثر کو نفس انسانی تک پہنچا دیتا ہے یہ وہ نفس اس کو فوراً معلوم کر لیتا ہے گویا یہ محسوسات کی ان کیفیات میں سے جو نفس کے ساتھ قائم ہیں ایک کیفیت جو امدہ قوی اس نفس کے واسطے منظر (آلہ ظہور) میں جو بعض حکما کی رائے کے موافق نفس کے سامنے اون صورتوں کے حاضر کرنے کی واسطہ بنائے گئے ہیں بعض حکما کے قول کے مطابق وہ قوت اس نفس کے واسطے آلات میں جس سے وہ دنیا کا کام لیتا ہے



تنبیہ

قوت لامہ انسان کے تمام جسم میں پھیلی ہوئی ہے کیونکہ انسانی جسم اشیا لمبوس کی جنس سے ہے کیونکہ مدبرک (ادراک کرنے والا ہمیشہ مدبرک (ادراک کیا گیا) کی جنس سے ہوتا ہے مگر باقی حواس تمام بدن میں پیسے ہوئے نہیں ہوتے۔ دیکھو قوت باہر کے تمام اعضاء متحمل نہیں ہیں جب یہ ہے کہ قوت باہرہ الوارس رنگوں اور شکلوں کو دیکھتی ہے اور لطیف چیزیں میں پس لطیف چیزوں کا مدبرک ہی جسم کا لطیف حصہ ہونا چاہیے اور

وہ صرف آنکھ سے کیونکہ باقی حصے اس کی نسبت کثیف ہیں اس واسطے قوت باہرہ صرف آنکھوں میں ہوتی ہے نہ کسی اور حصے میں اسی طرح قوت سامعہ اور دوسرے ظاہری و باطنی حواسوں کا حال ہے مثلاً قوت لامعہ اور خیالی تمام جسم میں پہلی ہوتی نہیں ہوتی کیونکہ بدن اور بدن کے اعضا و ذمہ و خیال کی جس سے نہیں ہیں اس واسطے کہ بدن ہی ہے اور وہ مادیات کی ضد اور باقی ظاہری حواس سولے قوت لامعہ کے اگرچہ مادی ہیں مگر وہ بھی قوت لامعہ کی طرح تمام جسم میں پہلے ہوتے نہیں ہوتے کیونکہ سمعہ و بصر نہایت لطیف ہوتے ہیں اس لئے ان کا عمل بھی جسم کے نہایت لطیف حصہ میں ہونا چاہیے تاکہ مدبرک اور مدبرک میں نہایت سبب سے بہر قوت و انقاد و رسا معہ اگرچہ ایسے لطیف نہیں جیسے سمعہ و بصر تمام لطیف میں شمار ہوتے ہیں کیونکہ ان کے درکات بھی بجزارات ہوتے ہیں یا اجسام رفیق کثیف ان کے درکات بھی نہیں ہو سکتے پس بہر عضو اس قابل نہیں کہ ہو اور الذائقہ کا عمل ہو سکے بخلاف قوت لمس کے کہ وہ تمام جسم میں عام ہے کیونکہ تمام جسم سخت و نرم کثیف و لطیف قوت لامعہ کی ذیل میں آسکتے ہیں اور قوت لامعہ ان تمام کیفیتوں کو محسوس و معلوم کر سکتی ہے مثلاً حوا کا اثر سطح جسم کے چھونے سے معلوم ہوتا ہے اور ان حواس کی کیفیت کی کچھ تشریح ہم ذیل میں نفحات کے عنوان سے درج کر کے ناظرین کی عامہ واقفیت کو بڑھاتے ہیں یہ ایسے فوائد ہیں کہ اس سے پہلے آپ کی نظر سے نگزرے ہو گئی ہیں ان کے مطالعہ سے معلوم ہو جائے گا کہ ان حالات کے جاننے والے اور نہ جاننے والے میں کتنا بڑا فرق ہے اور جو واقف ہو گا ناظرین کے دلیں اس کی قدر و منزلت ضرور جانیں ہوگی۔ وہ ہو خدا۔

نفحات

جن اعضاء میں قوت لامعہ نہیں ہے ان میں سے ایک گروہ ہے اسمیں یہ حکمت ہے کہ وہ گرم و تیز فضلات کے گزرنے کی جگہ ہے پس حکمت الہی نے تقاضا کیا کہ اسمیں جس نہایت کہ ان فضلات کے گزرنے کے وقت انسان تکلیف نہ اٹھائے۔

دوسرا جو کہ اس میں جن کے ہونے کی حرکت ہے کہ اس میں تیز خلطیں یعنی صفرا و سودا پیدا ہوتا ہے اگر اس میں جس ہوتی تو ان کے گندہ نیکے وقت بھی ضرور تکلیف ہوتی۔ تیسری طحال ہے اس میں سودا اگر تار رہتا ہے چوتھا پچھڑ ہے کہ وہ ہمیشہ دل کی تفریح اور ترویح کے لئے حرکت میں رہتا ہے ان اعضاء میں تو جس نہیں ہوتی مگر ان کی جہلیلوں اور پردوں میں ضرور جس ہوتی ہے تاکہ اس کے ذریعے وہ اپنے حیوانی آفات کو معلوم کر سکیں اس طرح ہڈیوں میں بھی جس نہیں ہوتی کیونکہ وہ بدن کی بنیاد ہیں اور تمام بدن کا بوجھ بھی انہیں پر ہوتا ہے اگر ان میں جس ہوتی تو بوجھ کی تکلیف کو محسوس کرتیں مگر بعض کہتے ہیں کہ ان میں جس تو ہے لیکن معذرونا چاروں اسلئے زیادہ تکلیف کو محسوس کرتی ہیں۔

نقحہ کثافتہ

مواقف اور اسکی شرح میں کہا ہے کہ درحقیقت ذائقہ دار چیزوں میں ذائقہ کا جوہر نہیں ہوتا مثلاً شہد میں مٹھاس کا وجود نہیں بلکہ وہ ملاوت قوت ذائقہ میں باقی جاتی ہے ہی تمام کیفیتوں کا حال ہے مثلاً آگ میں حرارت کا وجود نہیں بلکہ اسکا وجود اس عضو میں ہے جس میں قوت لامحہ ہے اسکا اثر خصوصاً آگ چوہلے سے معلوم ہوتا ہے۔ یہ خیال کہ حرارت آگ میں ہی محض ایک قسم ہے جو اس امر سے پیدا ہوتا ہے کہ آگ اپنے غیری میں اوسکو اپنا ہٹکل بنا کر تاثیر کرتی ہے پس اگر آگ دراصل گرم نہوتی تو اپنے غیر کو بھی گرم نہ کر سکتی مگر یہ وہم ہے جو تھوڑے سے تامل سے رفع ہو سکتا ہے دیکھو جو کہتے تھوڑے گرم کر دیتی ہے حالانکہ حرکت میں دراصل کوئی حرارت نہیں ہوتی مگر اسکا یہ جواب ہے کہ آگ میں حرارت کو ماننا بدیہات کا انکار ہے اور یہ ایسا مخالف ہے جو جواب کے لائق نہیں۔

نقحہ ثالثہ

جو اس غلط فہمی کے لئے اور اس میں قوت جذبہ کے لحاظ سے مختلف ہیں یعنی جو کسی

لطیف چیز کو معلوم کرنے کے واسطے وہ بہ نسبت دوسری جس کے جبکہ مدرک نسبتاً دوسرے
سے کثیف ہے اپنے احساس میں قوی ہے اور دوسرے اوس کی نسبت ضعیف مثلاً
آنکھ رنگ و بو اور نوز کو دیکھتی ہے اور کان صرف آواز کو سنتے ہیں پس سطح
نور اور روشنی بہ نسبت صوت اور آواز کے لطیف ہے اسی طرح آنکھ بھی اپنے فعل میں
بہ نسبت کان کے قوی ہے کیونکہ آنکھ ہر قدر دور سے رنگوں اور شکلوں کو دیکھ سکتی ہے
کان اویس قدر فاصلے سے آواز کو نہیں سن سکتی ہر قوت شامہ بہ نسبت قوت سامع
کے کثیف ہے اسلئے قوت سامع کی قوت بھی کسی قدر قوت شامہ سے قوی ہے
کیونکہ جبکہ فاصلے سے قوت سامع آواز کو سن لیتی ہے قوت شامہ اسے فاصلے سے
مگہت ٹھوم کو محسوس نہیں کر سکتی علیٰ ہذا القیاس قوت شامہ کو قوت ذائقہ پر فوقیت ہے
اور قوت ذائقہ قوت لامسہ کی نسبت لطیف ہے وجہ ان سب کی یہ ہے کہ قوت
لامسہ کا مدرک صلیبی مضار ہیں اور قوت ذائقہ کا مدرک رطوبات پیچ بخارات بہ نسبت
رطوبات کے لطیف ہیں اسی طرح قوت سامع کا مدرک آوازیں ہیں اور صوت
بہ نسبت بخارات کے لطیف ہیں ہر قوت باہرہ کا مدرک الزامہ و اشکال ہیں صوت
کی نسبت یہ بھی لطیف ہیں اور لطیف بہ نسبت کثیف کے زور و طاقت میں قوی ہوتا ہے

نفع رائے

ہر ایک محسوس کرنے والی قوت کا خاصہ ہے کہ اوسکا موضوع اپنی ذات میں اوسکی کیفیت
کی صورت اور ضد سے جس کو وہ محسوس کرتی ہے خالی ہوتا ہے یعنی اوس کا موضوع
مخصص قابلیت کی استعداد رکھتا ہے لہذا اس صورت کی کیفیت سے متاثر ہوتا ہے۔
کیونکہ علم وارد الکا آہ جب تک محسوس اور معلوم کی کیفیت سے متاثر نہیں ہوتا تب تک اس
کیفیت کا ذہن کو علم نہیں ہو سکتا اور آلہ میں جو صورت پیدا ہوتی ہے وہ اس صورت
کے غیر ہوتی ہے جو محسوس کرنے والی قوت میں ہوتی ہے کیونکہ حواس میں جو صورت
جائی ہے وہ ملوئی ہوتی ہے اور جو ذہن میں جاتی ہے وہ ذہنی اور ادراکی پس آگ میں جو

حرارت اتنی موجود ہے وہ حرارت ذہن میں نہیں جا سکتی بلکہ اس کی مثال جاتی ہے
ورنہ وہ حرارت ذہن کو جلا دیتی اسی طرح باقی خواص کا حال ہے۔

نفس نامہ

بعض امور جو اس کے ذریعہ معلوم ہو جاتے ہیں مثلاً مقدار۔ عدد۔ وضع۔ حرکت۔
سکون ایسے ہیں کہ ان کے معلوم کرنے کے واسطے حواس ظاہری سب کے سب مشترک ہیں
ان تمام امور کی کیفیت ان حواس سے معلوم ہو جاتی ہے اور کسی قوت کی ضرورت نہیں
پڑتی اگر ایسا امر کی ہر ایک قسم کے لئے الگ الگ قوت ہوتی جیسا کہ بعض لوگوں کا
خیال ہے تو ان امور کے معلوم کرنے کے لئے اور کئی ایک قوتوں کی ضرورت پڑتی۔ کیونکہ
ان کے انواع مختلف ہیں اس مشترک کی حقیقت یہ ہے کہ قوت باہرہ مثلاً مقدار۔ عدد
شکل حرکت سکون کو معلوم کر لیتی ہے اسی طرح قوت ذالغہ بھی مقدار محسوس کر لیتی ہے کیونکہ
ہم کہتے ہیں کہ اس کہانے سے بڑا مزا آیا تو معلوم ہوا کہ قوت ذالغہ چھوٹی پڑائی کی حقیقت
سے واقف ہے اسی طرح یہ قوت عدد کو بھی معلوم کر لیتی ہے اسی طرح کہ مختلف لذات کو معلوم
کر لیتی ہے قوت شامہ بھی عدد کو جانتی ہے اس قیاس سے کہ جب ایک بدوار چیز کی بو
منقطع ہو کر دوسری کی بو آتی ہے تو قوت شامہ پہلی اور دوسری بو میں تمیز کر لیتی ہے
جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عدد کی حقیقت سے خبردار ہے صرف یہی بات نہیں بلکہ
یہ حواس اقسام متضادہ کو بھی جانتے ہیں مثلاً آنکھ کئی مختلف رنگوں اور شکلوں کو
خواہ ایک دوسری کی حدوں معلوم کر لیتی ہے اسی طرح قوت ذالغہ بھی مختلف لذات
کو محسوس کرتی ہے اور قوت سامع بہت سی مختلف آوازوں کو پہچان لیتی ہے۔ علی
ہذا القیاس دیگر حواس کو سمجھ لو مگر یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ یہ محسوس کئی بالذات
ہوتے ہیں اور کبھی بالعرض مثلاً رنگ اور روشنی قوت باہرہ کے واسطے محسوس بالذات
ہیں اور مقدار۔ عدد۔ شکل وغیرہ محسوس بالعرض کہتے ہیں کہ کبھی محسوس کیونکہ
قوت کا محسوس بالعرض وہ امر ہوتا ہے جس قوت سے ہرگز محسوس نہیں ہو سکے

لیکن محسوس حقیقی کے ساتھ ملا سدا ہو جس طرح کہتے ہیں کہ مینے زید کو دیکھا تو اس حالت میں محسوس حقیقی زید کی شکل ہے نہ خود زید ان ہر دو معنی میں فرق ظاہر ہے مثلاً سفیدی سطح سے قائم ہے اولاً وبالذات اور جسم سے متعلق ہے ثانیاً بالعرض اس کے معنی ہیں کہ سفیدی کے دو وجود ہیں ایک کا تعلق سطح سے اور دوسرے کا جسم سے بلکہ اصل میں اس کا قیام سطح کے ساتھ ہی ہے لیکن چونکہ سطح جسم سے قائم ہوتی ہے اس لئے وہ بھی وجود اولاً وبالذات سطح کی طرف منسوب ہو جاتا ہے اور ثانیاً بالعرض جسم کی طرف مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ رنگ بالذات دکھائی دیتا ہے تو اس کے معنی ہوتے ہیں کہ ہمارا دیکھنا بلا واسطہ اسی سے متعلق ہے پس جس طرح رنگ بالذات اور بلا واسطہ دکھائی دیتا ہے اسی طرح روشنی بھی قوت باصرہ کو نظر آتی ہے اگرچہ رنگ کا نظر آنا روشنی کے وجود پر موقوف ہے اور روشنی کا وجود رنگوں اور شکلوں کے دیکھنے کے واسطے شرط ہے۔ تاہم روشنی کا دکھائی دینا دونوں محسوس بالذات ہیں یہ نہیں کہ روشنی کا علم تو بلا واسطہ ہو اور رنگ کا علم کسی اور چیز کے ذریعہ سے۔ کیونکہ یہاں ہر دو قسم کی رویت موجود ہے کیونکہ ادراک بالذات اور ادراک بالعرض میں ایک ہی رویت ہوتی ہے جب ہم کہا جاتا ہے کہ مقدار کسی رنگ کے پہلے سے بالعرض دکھائی دیتی ہے تو اس کے یہم معنی ہوتے ہیں کہ رویت دراصل ایک ہی ہے جو اولاً وبالذات رنگ سے متعلق ہے اور ثانیاً بالعرض مقدار سے وابستہ ہیں اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ مقدار عدد اور شکل وغیرہ کا علم بالعرض اور بلا واسطہ ہوتا ہے اس سے تمام کا اعتراض بھی رفع ہو گیا جو آپ نے مباحث مشرقیہ میں کیا کہ مقدار اور شکل وغیرہ کا علم بالعرض نہیں ہوتا کیونکہ محسوس بالعرض وہ ہوتا ہے حقیقی طور پر کیا علم ہو سکے گا محسوس حقیقی کے ساتھ اس کی مشارکت ضروری ہے اور یہ تعریف امور مذکورہ پر صادق آتی ہے جو بالکل ٹھیک ہے۔

نفسِ سادہ

ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ ان حواس میں حسدِ کیفیات موجود ہوتی ہیں صرف وہی تاثیرات اور حالات نہیں ہوتے جہاں کے محسوسات میں ہوتے ہیں بلکہ جو اس میں حسدِ کیفیات موجود ہوتی ہیں وہ کیفیات نفسانی اوصاف عقلی اور ادراکات ذہنی ہوتے ہیں۔ پس جو چیزیں سننے یا دیکھنے میں آتی ہیں ان کی کیفیات کا علم نفس سے قائم ہوتا ہے جو محسوسات کی کیفیات کے لئے ایک گونہ نظر اور مثال ہوتی ہیں اور محسوسات کی کیفیات کی حکایت نقلِ تصور اور عکس ہوتی ہیں۔ جیسے انسان آنگ اور پانی وغیرہ حقیقی چیزوں کی عقلی صورتیں اپنی حقیقی چیزوں کے واسطے اظہالِ فاشا ہیں اس تقریر سے معلوم ہو کہ مادی صورتوں کے لئے ایک اور وجود بھی ہوتا ہے جسکو عقلی صورتیں یا جو اس عقلیہ ہی کہتے ہیں ان کے وجود کی یہ دلیل ہے کہ مادی صورتیں ہمیشہ ایک دوسرے کی مزاحم ہوتی ہیں یعنی ایک مادی صورت دوسری مادی صورت میں نہیں سما سکتی کیونکہ ایک شکل جو کسی خاص صورت پر مبنی ہوئی ہے یا ایک چیز جو کسی خاص رنگ سے رنگین ہو چکی ہے وہ دونوں کسی دوسری شکل اور رنگ سے موصوف نہیں ہو سکتیں تا وقتیکہ پہلی شکل اس سے ذایل نہ ہو جائے لیکن عقلی اور ادراکی صورتیں مادی صورتوں کی طرح مزاحمت نہیں کرتیں نیز مادی بڑی چیز جو مٹی کی چیز مادی میں نہیں آ سکتی۔ پہاڑ رانی میں نہیں سما سکتا اور نہ دریا جو مٹی میں سما سکتا اور بخلاف جو عقلی کے کہ نفس میں چھوٹے بڑے کی سہائی یکساں ہے کیونکہ نفس و ذہن میں زمین و آسمان اور حلبہ کا نیات کی صورت ایک ہی دفعہ حاضر ہو سکتی ہے اور نفس اس کے تنگ نہیں ہوتا جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ مومن کا دل عرش سے بھی بڑا ہے اسکا سبب یہ ہے کہ نفس اور ذہن مادی اور مقنناری اشیاء میں سے نہیں ہے درنہ کسی خاص حد سے محدود اور کئی ضعیف خاص سے موصوف ہوتا اس حالت میں ایک چیز کے سود و مری کو قبول نہ کرنا بلکہ یا اس سے کم ہونا یا زیادہ ہونا اس حالت میں جو چیز نفس کے سامنے حاضر ہوتی اس کا کچھ حصہ نفس کو معلوم ہوتا اور ذہن کے کسی حصے کا اس کو بھی علم نہ ہوتا

پس لازم آتا کہ ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں معلوم ہی ہے اور نہ معلوم ہی اور ایک چیز ایک ہی وقت میں عالم ہی ہے اور جاہل بھی اور یہ محال ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ ہمارا ذہن ایک ہے اور بسیط بھی ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک چیز اپنے بعض حصے سے معلوم کرے اور بعض سے معلوم نہ کر سکے یا اس چیز کے بعض حصے کو دریافت کر سکے اور بعض کو دریافت نہ کر سکے کیونکہ وہ بسیط ہے اور بسیط کی شان سے انقسام بعید ہے نیز مادی کیفیت حجت اور اشارہ کی محتاج ہیں یعنی وہ کسی دکھی حجت و مکان میں ہوتی ہیں اور ان کی طرف اشارہ جیسے بھی ہو سکتا ہے مگر عقلی اور ادراکی صورتوں کا یہ حال نہیں ہے ہر ایک عقلمند اور سلیم الذہن سمجھ سکتا ہے کہ نفس کے لئے سوائے عالم اجسام کے ایک دوسری پیدائش بھی ہے جس میں جسمانی اور مادی صورتوں کے سوا ادراکی اور عقلی صورتیں موجود ہوتی ہیں اور جو اس جسم باطنی یہ ہیں جس مشترک خیال و رسم و حافظہ قوت متصرف کہتے ہیں جس مشترک دماغ کے لہجے اڈل میں ہے اور یہ ایک قوت ہے جس میں پہلے اس ظاہری کے محسوسات جمع ہوتے ہیں اور جزئیات محسوس کی صورتیں اس میں نقش ہوئی ہیں یونانی میں اس قوت کو ہینطاسیا (روح نفس) کہتے ہیں ظاہری جو اس کے آگے اس طرح میں جس طرح وزیر کے آگے جاسوس جواد ہر اود ہر کی خبریں وزیر تک پہنچاتے ہیں جس مشترک ادراکات کا مظہر وہ روح ہے جو لہجے مقدم میں رہتا ہے یہ روح گویا آئینہ ہے جس میں اشیاء کی صورتیں ظاہر ہوتی ہیں مگر اس میں نقش نہیں ہوتیں بلکہ عین روح اپنی لطافت و تجرد و صفائی کے باعث وہ چیزیں نفس کے سامنے حاضر کر دیتا ہے جو اس سے غائب ہو جاتی ہیں۔ پس نفس ان چیزوں کو اس طرح کے ذریعے جو بھی ہوئی صورتوں اور شکلوں کا خزانہ ہے معلوم کر لیتا ہے اس روحانی طاقت کو اگر اپنی طبیعت پر چھوڑا جاوے اور اس کے کام میں کوئی امر مانع نہ ہو تو یہ ہر وقت اپنے کام میں لگا رہتا ہے۔ لیکن دو امر مانع ہیں ایک تو بیرونی صورتوں کیساتھ مشغول ہونا (جو ہر وقت خارج سے اس کے سامنے آتی ہیں) اور اس کو اپنے کام سے روک دیتا کیونکہ وہ روحانی قوت اس کے لینے میں مصروف ہو جاتی ہے اور پیش کر نہیں دے گی جتنی کر

دوسرا امر یہ ہے کہ نفس ناطقہ اوس کو چھوڑ کر جزئیات کی حفاظت کے واسطے مجبور کرتا ہے جس کے باعث وہ ان کی نگہبانی میں متغول ہو جاتی ہے لیکن جب ہر دو مانع یا اون میں سے ایک مانع زائل ہو جاتا ہے تو پھر اس سے اپنا کام صادر ہونے لگتا ہے۔

ماں غنید کے وقت مانع اول بالکل دور ہو جاتی ہے۔ کیونکہ حمل جو اس جب غنید کے باعث بیکار ہو جاتے ہیں تو جس مشترک پر بیرونی خارجی صورتوں کا رو کو دہندہ ہو جاتا ہے اسی طرح مانع ثانی بیماری کی حالت میں زائل ہو جاتا ہے کیونکہ بیماری کی حالت میں نفس بیماری کے رفع کرنے میں متغول ہو جاتا ہے پس قوت روحانی کو صورت کے جزئیات کی تحفظ کے لئے مجبور نہیں کرتا اس قوت کے ثبوت کی ایک دلیل بھی ہے اگر ہم میں ان چیزوں سے معلوم کرنے والی قوت جس میں تمام چیزوں کی صورتیں منقش ہوتی ہیں نہ ہوتی۔

تو کچھ محسوس امر پر دوسرے امر محسوس سے استنباطی حکم نہ کر سکتے یعنی ایک چیز کے واسطے یہ حکم نہ لگا سکتے کہ یہ سپید ہے یا گرم ہے یا خوشبودار ہے یا لذیذ ہے یا اس کے برعکس ہے اور جس حالت میں یہ بات ہو رہی ہے تو معلوم ہو گا کہ ہم میں ایک ایسی قوت موجود ہے جو ان سب حالات کو جانتی ہے کیونکہ ظاہری حواس میں یہ بات ظاہر پس ثابت ہو گا کہ ظاہری حواس کے علاوہ کوئی اور قوت بھی ہے جس سے یہ ہر بات مختلف امور صادر ہوتے ہیں اسی کو عربی میں حس مشترک کہتے ہیں اور یہ تمام چھوٹی بڑی صورتیں جن کو حس مشترک معلوم کرتی ہے اس وقت بھی محسوس ہوتی ہیں جبکہ ظاہری حواس نیند رو وغیرہ بیخود کی حالت میں اپنے کام سے بے کار ہوں اگر کوئی یہ سوال کرے کہ جب ان کا علم ایسی حالت میں بھی ہو سکتا ہے تو کیا ضرورت ہے کہ کسی مادی قوت کو مانا جاوے بلکہ ممکن ہے کہ ان چیزوں کا ادراک اس حالت میں عقل ہی سے ہوتا ہو کہ وہ بلا واسطہ قوت کام کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عقل احیاء اور الہاد کو محسوس نہیں کر سکتی کیونکہ یہ جزئیات ہیں اور عقل صرف کلیات کو جانتی ہے پس جزئیات کے ادراک کے واسطے جمالی اور مادی آلہ کی ہی ضرورت ہے جس کو ہم حس مشترک کہتے ہیں بہر خیال بھی اونکو محسوس نہیں کرتا کیونکہ خیال صرف محافظ ہے نہ کہ مدرک اگر خیال مدرک

ہوتا تو جو قوتوں اُس میں جمع ہوتے وہ سب کے سب مثالی طور پر مشابہے میں آتے رہتے
 جب یہ بات نہیں تو معلوم ہوا کہ ان اشیاء کی مدد کوئی اور چیز ہے اور وہی جس مشترک
 لیکن ہم ذکر کر چکے ہیں کہ نفس میں جو چیز منقش ہوتی ہے وہ محسوسات کی صورتیں ہی
 ہیں نہ کہ ان کی اصلی حقیقت۔ لہذا سماعت میں اگر نفس ہی بلا واسطہ کسی قوت کے جزئیات
 کو معلوم کرے تو اس میں کیا مرجع ہے جس مشترک کے وجود پر دوسری دلیل یہ ہے کہ
 کہ جو کچھ ایک شخص حواسب میں اور کاہن جوگی رتلی اپنی رمل جھڑ وغیرہ کے واسطے کرتا
 وہ امر موجود ہے کیونکہ سو یا ہوا محسوس صورتوں کا مشابہہ کرتا ہے اور کاہن محسوس
 آوازوں کو سنتا ہے جس میں اذ کو کسی طرح کا شک نہیں ہوتا ہر ان محسوس صورتوں اور
 ان کے غیر میں امتیاز کرتے کیونکہ عدم محض کوئی چیز نہیں زیادہ لطیف یہ ہے کہ ہفت
 خارج میں ہی ان چیزوں کا وجود نہیں ہوتا ورنہ ہر ایک سلیم العقل جو کاہن اور سونو
 کے پاس ہوتا محسوس کر لیتا جب کسی کو بھی ان کا علم نہیں ہوتا تو معلوم ہو کہ یہ کام سدا
 ظاہر می حس جو اس کے کسی اور قوت کا ہے جو ہمارے نزدیک حس مشترک ہے اس دلیل
 کی توجہ پر بھی آگے آئے گی۔

دوسری قوت خیال ہے جس کا محل مقدم و مانع میں بطن اول کے پچھلے حصہ میں ہے۔
 گویا دو لوں قوتیں یعنی حس مشترک اور خیال مقدم مانع میں ہیں مگر حس مشترک مقدم مانع
 کے پہلے حصہ میں اور خیال اسی مقدم کے دوسرے حصے میں پایوں کہہ کر کہ قوت خیال
 حس مشترک کی ایک جزو ہے اس کا یہ کام ہے کہ جب محسوس چیزیں جو اس غائب ہوا
 اور

لو جہٹ۔ اگر انسان کے سر کا پردہ اٹھایا جاوے تو اس کی اندرونی شکل بالکل ایسی ہوگی جیسے کہ آپ ملاحظہ کر رہے
 ہیں پھر اہل طب نے اس کو بطن دوم کہہ کر اس میں حصے مانع میں بطن مقدم و مانع کا نام لیا اور ساتھ ساتھ بطن مشترک
 پر بطن مقدم کہہ کر اس میں حصے مانع میں بطن مشترک اور دوسرے خیال کا مقام ہوا
 میں قوت منفرد کا محل ہر طرف متصرف کی دو قسمیں ہیں تخیل اور تفکر۔ قوت متصرف

اگر ہم کی خدمت کر تو اس کو تخیل اور اگر نفس بطن کی زبان باری کر تو قوت متفکر کہہ کر میں بطن متصرف کی قوت متفکر
 کہتی تھی کہ تصرف نہیں کیونکہ حس مشترک کی تصویریں ہی جگہ جگہ رہتی ہیں جو قوت متفکر کہتی ہیں بطن جمیع بطن متفکر
 (الوافشاہ)

تو منقوش شدہ صورتوں کو جس مشترک میں محفوظ رکھو گویا جس مشترک جزویات محسوسہ کو قبول کرتی ہے اور قوت خیالی اور ان کو محفوظ رکھتی ہے پس انسان اس قوت کی بدولت ایسی صورتوں کو جو پہلے دیکھی ہوں مگر بہر یاد نہ رہی ہوں دوبارہ حاضر کر لیتا ہے اگر خیال غائب شدہ صورتوں کو محفوظ نہ کرتا تو پہلے دیکھی ہوئی چیزوں کی شناخت محال ہو جاتی جس سے معاشق کا انتظام درہم و درہم ہو جاتا کیونکہ اس صورت میں انسان کو ہر ایک چیز کے لئے جبکہ وہ ایک دفعہ پہلے دیکھ چکا ہے پھر دوبارہ ذہن میں لانے کے لئے اس کو حاضر کرنی کی ضرورت ہوتی چنانچہ ہر دفعہ یہی حال ہوتا رہتا اور ہر دفعہ ان دیکھی ہوئی چیزوں میں کوئی حکم سببی یا ایجابی کرنے کے لئے اس کے سامنے اسی چیزوں کا انبار لگا رہتا اور یہ بات دینا اور عاقبت کے انتظام میں نہایت خلل انداز ہوتی قوت خیالی کے وجود کے دلائل میں سے ایک یہ دلیل بھی ہے کہ قبول کرنے والی اور حفاظت کرنے والی چیز میں فرق ہوتا ہے جو قبول کرتی ہے یعنی قابل ہے وہ حافظ نہیں ہے اور جو حافظ ہے وہ قابل نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ جس مشترک کے علاوہ کوئی اور قوت بھی ہے جو صرف نگہبانی کا کام کرتی ہے۔ اسی کا نام ہم خیالی قوت رکھتے ہیں اس کے وجود پر دوسری دلیل یہ ہے کہ جب محسوس چیزوں کی تصویریں جس مشترک میں منقوش ہوتی ہیں تو ہمیشہ ان کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے گویا کہ وہ محسوس چیز حاضر ہے اور ان صورتوں کے نقوش خیال کے سپرد ہو جاتے ہیں اور اس وقت ان کا مشاہدہ ہمیں رہتا۔ اس سے بھی اور دو قوتوں میں ذاتی اختلاف نکلا پس معلوم ہوا کہ جس مشترک کو سوائے کوئی اور قوت بھی ہے جس کو خیال کہتے ہیں لیکن ان دونوں دلیلوں کی ترویج بھی کی گئی ہے دلیل اول کی سطح کہ حفظ صورت کے لئے اول قبولیت شرط ہے پس حفاظت کرنے والی اور قبول کرنے والی قوتوں کا جمع ہونا ضروری ہے کیونکہ شرط اپنے مشروط سے علیحدہ نہیں ہو سکتی اس سے ثابت ہوا کہ صورتوں کی محافظ اور قابل ایک ہی قوت ہوتی نہ کہ دو دوسری دلیل کی یوں ترویج لگی ہے کہ مشاہدہ اور عدم مشاہدہ کا اختلاف جس مشترک اور خیال کے متفاوت ہونے پر نہیں ہو

بلکہ اصل بات یہ ہے کہ جب نفس امارت دیکھی ہوئی چیزوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو وہ
مشاہدہ میں آجاتی ہیں اور جب ان سے روگردانی کرتا ہے تو مشاہدہ قائم نہیں رہتا
گویا اصل مدرک نفس ہی ہے جس مشترک اور خیال کوئی چیز نہیں رہتی قوت و ہم
ہے اس کی جگہ دماغ کے بطن موخر میں ہے یہ قوت دیکھی ہوئی صورتوں کے معانی
اور ان کے نتیجوں کا دوا کرکے دیتی ہے مثلاً بکری فوراً بھیڑنے کی صورت دیکھ کر اس سے
یہ چیز ہی معنی نکالتی ہے کہ یہ میرا دشمن ہے اور ہباگ جاتی ہے اور بکری کا بچہ اپنی ماں
کی شکل دیکھ کر نیت بچکا لتا ہے کہ یہ میری مہربان ہے اور اس کی طرف مائل ہوتا ہے
ان معانی اور اوصاف کے دریافت کر نیوالی کوئی قوت چاہیے پس اسی قوت کا نام قوت
واہمہ لکھا گیا ہے نیز کہتے ہیں کہ یہی قوت حکم کرتی ہے کہ یہ وہی سفید ہے جو میٹھا
ہے لیکن شریح موافق میں لکھا ہے کہ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ سپیدی اور شیرینی
دونوں جی چیزیں ہیں ان کے معلوم کرنے والی جس مشترک ہے نہ قوت واہمہ۔ البتہ ان کی
درمیانی نسبت اگرچہ معنی جڑی ہے اور مدرک قوت واہمہ ہے لیکن مدرک حقیقی وہی چیز
ہو سکتی ہے جو ہر دو چیزوں اور ان کی نسبت وغیرہ کو بخوبی معلوم کر سکے پس معلوم
ہو کہ یہ کا نام محض جس مشترک اور نہ قوت واہمہ کا بلکہ ان باتوں کے معلوم کر نیوالا
صرف نفس ہی ہے۔ ان دونوں کی کوئی ضرورت نہیں چونکہ قوت حافظہ ہے جو قوت
واہمہ کے ساتھ دماغ کے بطن میں جو کچھ حدیث ہو سکا یہ کام ہے کہ جو معنی اور نتیجے قوت واہمہ
سے حاصل ہوتے ہیں ان کو محفوظ رکھتی ہے گویا یہ قوت حافظہ قوت واہمہ کا خزانہ ہے
جیسے کہ خیال جس مشترک کا خزانہ ہے اس کے ثبوت کے وہی دلائل ہیں جو اثبات خیال
میں گزر چکے ہیں پانچویں قوت متصرفہ ہے جس کا عمل دماغ میں دونوں بطنوں کے درمیان
ہے اس کا ایک حصہ دیکھی ہوئی صورتوں کو لیتا ہے اور دوسری طرف کا حصہ معانی
اور ان کے نتیجوں کو اخذ کرتا ہے پھر یہ حافظہ ان صورتوں اور ان کے نتیجوں کو لیکر کہیں ان
میں ترکیب دیتا ہے اور دوسرا والا انسان تیار کر کے سامنے کھڑا کر دیتا ہے اور کہی اور نہیں تقریب
اور تفصیل دالتا ہے یہ الیا کام ہے کہ اور قوتیں اس کو سر انجام نہیں دے سکتیں پس معلوم ہوا

کہ یہ کسی دوسری قوت کا فعل ہے اسی کا نام مقصرہ ہے ان قوتوں کا محل اور ممکن ان پر
آفات پہنچنے سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ جب کسی قوت کے محل میں کوئی آفت آجاتی ہے
تو اس محل کی قوت کا فعل باطل ہو جاتا ہے۔

مگر

اصل تحقیق یہ ہے کہ جس طرح قوت و اہمہ خیال اور باقی باطنی قوتیں مادی ہیں
اسی طرح کسی خاص اعضاء کے ساتھ بھی مخصوص نہیں کیونکہ مڈرک اور مڈرک میں اتحاد
ہوتا ہے جس قسم کا مڈرک ہوگا اسی قسم سے مڈرک ہی ہوگا خیال اور حافظہ حیوانی
قوتیں نہیں اور وہ صورتیں جن کو کوئی شخص جواب میں دیکھتا ہے یا کوئی خیال کر رہا
خیال کرتا ہے ایسے وجودی امور ہیں جن کا بدن کے کسی حصہ میں حلول ہونا محال ہو
کیونکہ یہ صورتیں کسی جس کے اشارے کے قابل نہیں ہوتیں۔ پس جب یہ ثابت ہو چکا ہو
کہ بڑی چیز چھوٹی چیز میں نہیں سما سکتی تو معلوم ہوا کہ وہ امور نفس کے سامنے موجود ہوتے
ہیں اور اسی سے ایک قسم کا قیام کہتے ہیں اور اگر حکماء کے خیال کے موافق مانا جاوے
کہ مذکورہ بالا صورتیں دماغی قولے میں منطبع ہوتی ہیں تو یہ بات دو حال سے خالی نہ ہوگی
یا ہر ایک صورت کے واسطے دماغ میں ایک خاص جگہ ہوگی اور جو جگہ ایک صورت کے لئے ہے وہ دوسری
کے لئے نہ ہوگی بلکہ ہر ایک صورت کے لئے الگ الگ جگہ ہوگی تو اس صورت میں چاہیے تھا
کہ دماغ دماغی کامکان ان کے واسطے کافی نہ ہو تاکہ سب قسم کی صورتیں اس میں نہ
سما سکتیں حالانکہ یہ بات مشاہدے کے خلاف ہے اسلئے کہ انسان کے ذہن میں تمام
موجودات کی صورتیں سما جاتی ہیں یا ایک ہی جگہ تمام صورتیں منطبع ہونگی اس حالت
میں خیال کی حالت اس تخنے کی مانند ہوگی جس میں ایک دوسرے پر مختلف نقوش کھینچے
گئے ہوں اسوقت ان نقوش کے درمیان کوئی امتیاز نہیں رہے گا یہی حال خیال کا ہوگا
حالانکہ یہ بات بھی مشاہدے کے خلاف ہے کیونکہ خیال میں ہر ایک چیز علیحدہ اور
الگ معلوم ہوتی ہے

تشریح اور تفسیر

حکماء نے ان تمام قولوں کو اس لئے ثابت کیا ہے کہ ان کے نزدیک کوئی ایسا واجب الوجود نہیں جو محض اپنے ارادہ سے بغیر کسی اسباب اور آلات کے کوئی چیز پیدا کر سکے نیز ان کا یہ خیال بھی ہے کہ ایک فاعل سے صرف ایک ہی فعل صادر ہو سکتا ہے۔ لیکن اسکا جواب یہ ہے کہ ایک فاعل سے ایک اعتبار سے اور ایک ہی وقت میں تو بیشک ایک ہی فعل صادر ہو سکتا ہے مگر ایک ہی فاعل سے متعدد اعتبارات اور حیثیات سے بہت سے افعال صادر ہوتے ہیں بل ان کے نزدیک نفس ناطقہ صرف کلیات کا مدرک ہے جزئیات کو نہیں جانتا مگر اصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی تمام ہشیار مادی و مجرد حسی اور معنوی کا موجب ہے حکماء کے اقوال لا طائل ہیں اس کے بعد یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ حواس میں جو محسوسات حاضر ہوتے ہیں حقیقت میں ان کا کوئی وجود نہیں ہوتا بلکہ ان چیزوں کی صورتیں جو اس میں مرکوز ہوتی ہیں صد ششیرازی نے اپنی کتاب اسفار میں لکھا ہے کہ ہاتھ کے صحیح ہونی کی دلیل یہ ہو کہ دیوانے کی جس مشترک میں ایسی صورتیں آتی ہیں جن کو وہ دیکھتا ہے حالانکہ حقیقت میں ان چیزوں کا وجود نہیں ہو کیونکہ وہ اس دیوانہ بن کی حالت میں کہتا ہے کہ میں فلان چیز دیکھتا ہوں اور اس کو بعد اقلین ہوتا ہے کہ جو کچھ میں دیکھتا ہوں حقیقت میں موجود ہے حالانکہ حقیقت میں کچھ موجود نہیں ہوتا چونکہ اس کو ان صورتوں کی تمیز کرنے کی عقل نہیں ہوتی لہذا وہ ہم کرتا ہے کہ یہ چیزیں خارج میں موجود ہیں ایسے ہی سو یا ہوا خواہ اس میں مشترک اور خیال کی مدد سے ایسی چیزیں دیکھتا ہے جیسا کہ جو حقیقت میں اور خارج میں نہیں ہوتا کیونکہ خواب میں صورتیں دیکھتا ہے آوازیں سنتا ہے خوشبو میں سونگھتا ہے ٹوٹتا ہے رنج اٹھاتا ہے اور راحت پاتا ہے پر یہ بھی یقین کرتا ہے کہ یہ واقعی چیزیں ہیں حالانکہ حقیقت میں کچھ نہیں ہوتا اسکا سبب یہ ہے کہ جس مشترک اور خیال کی سلامتی کی وجہ سے وہ ان صورتوں کو خواب میں ایسا ہی محسوس کرتا ہے جیسا کہ بیداری کی حالت میں

محسوس ہو سکتی ہیں لیکن چونکہ عقلی قوت اس وقت نہیں رکھتا جس سے انہیں تدبیر اور
تفکر سے تیز کر سکے کہ وہ صورتیں کس قسم کی ہیں لہذا وہ ہم کرتا ہے کہ خارج میں موجود ہر
ایسے ہی جب کسی بدن پر کسی خارجی حرارت کا اثر پڑتا ہے تو اس کو اس کا علم ہوتا ہے
لیکن یہ بات کہ یہ حرارت ضرور کسی خارجی وجود میں درحقیقت موجود ہے اس کا علم
اس کو نہیں ہوتا بلکہ اس کا علم صرف قوت تفکر اور تدبیر کے وسیلے سے محض عقل کو
ہوتا ہے اگر درحقیقت سمجھو تو یہ سب باتیں قادر مطلق اور حکیم علی الاطلاق کی حکمت اور
قدرت کے کرشمے ہیں اور وہی محض اپنے ارادہ سے ہر چیز کو ظہور میں لاتا ہے۔

نیت چینیے وہم وادراک و حرد
نیت ایں سامان اسرار وودود
کو تیز آرد میان نیک و بد
کاورد ہر چیز را اندر وجود

توضیح - اور مستحضر

یہ بات ہم احباب کی خدمت میں عرض کر چکے ہیں کہ جو اس میں چار محسوس ہوتا ہے
خارج میں اس کا وجود نہیں ہوتا بلکہ محسوس کی صورت مجرورہ حاصل ہوتی ہے بالکل
یہ بات بھی نہیں کہ محسوس کرنے والی چیز کچھ اثر ہی نہ پڑے۔ کیونکہ محسوس کرنے
والی چیز میں اگر ہر محسوس کا کچھ اثر نہ پڑتا تو اس کے قوت حاصل نہ ہونے کے کچھ معنی
نہوتے اس سے معلوم ہوا کہ اثر ضرور پڑتا ہے اور وہ اثر یہ ہے کہ کسی خاص عضو
میں جہاں کہ محسوس کرنے والی قوت کا محل ہے محسوس چیز کی صورت منعکس ہو جا
جب یہ بات مسلم ہے کہ حواس و محسوس اور مدبرک و مدبرک میں مناسبت ہونی چاہیے
تو واجب ہے کہ قوت حواس میں محسوس چیز کی صورت ایسی حالت میں حاضر ہو کہ وہ سب بالکل
مجرور ہو جائے یہ بات ضروری ہے کہ احساس کی حالت میں محسوس چیز کی صورت کا مادہ
سے مجرور ہوا بخود تام نہیں ہوتا یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ حس مشترک محسوس چیز کی صورت
کو بالکل مادہ سے بے تعلق اور ہر سبب سے خالی کیے ذہن کے سامنے لائے اور لوگوں
تخیلی یہ سوچا جائے کہ وہ چیز صورت مخصوصہ کیا ہے جو مادہ کے ثبوت اور عدم کے وقت

ہوتی ہے نفس ذہن کے اندر حاضر ہو جائے البتہ وہم میں مادی صورتوں کا ادراک نہیں ہوتا۔ بلکہ قوت وہم معقول معنی کو محسوس کرتی ہے یہ احساس عقل کی طرح نہیں ہوتا کیونکہ جو معنی کسی مخصوص خبر کا ہوتا ہے وہم سے اسی کا علم ہو جاتا ہے جیسے خاص زندگی مشافہت یا شہرت وغیرہ معانی خبر یہ بخلاف اس کے عقل صرف کلیات کا ادراک کرتی ہے یعنی عقل امر کلی کی حقیقت کو بغیر کسی دوسرے امر کے لحاظ کر لیتی صرف اس کی ماہیت ہی معلوم کرتی ہے

یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ہر ایک قسم کے ادراک میں خواہ حسی و خیالی ہوں خواہ دہی و عقلی امر محسوس کا مادہ سے بے تعلق ہونا ضروری ہے کیونکہ تمام ادراکات اسی سچو پر مرتب ہوتے ہیں پس پہلا ادراک حسی ہے جو تین شرطوں سے مشروط ہے (۱) ادراک کرنے والی قوت کے سامنے مادہ کا حاضر ہونا۔

(۲) اوس کی ہیئت کا محفوظ ہونا۔ (۳) جس چیز کا ادراک کیا جاتا ہے اوس کا امر جزئی ہونا نہ کلی۔

دوسرا ادراک خیالی ہے اس میں مادہ کا حاضر ہونا شرط نہیں باقی دونوں شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ تیسرا ادراک دہی ہے اس میں نہ مادہ کا حاضر ہونا ضروری ہے نہ ہیئت خاص کا محفوظ رہنا لازمی ہے صرف تیسری شرط یعنی درک کا امر خبری ہونا واجب ہے۔ چوتھا ادراک عقلی ہے اس میں تینوں شرطوں کا نہ پایا جانا شرط ہے اس کو ثابت ہو کہ ادراک دہی اور عقلی میں چنداں فرق نہیں بلکہ نسبتی فرق ہے یعنی دہی میں محسوس چیز جزئی کی طرف منسوب ہوتی ہے اور عقلی میں یہ بات نہیں حقیقت میں احکامات کی تین قسمیں ہوں گی وہم بھی ایک قسم کی عقل ہے مگر اپنے مادی منصب سے گری ہوئی پس ہر ایک ادراک سے حقائق الاشیاء کی ایک صورت پیدا ہوتی ہے اسے محسوس صورت کا ظہور صرف مادہ سے ہوتا ہے اور جس ظہور میں ذہن کے نزدیک حضور مادہ شرط ہو وہ ناقص ہے اور خیالی صورتوں میں ظہور متوسط ہوتا ہے گویا یہ صورت حالت محسوس اور حالت معقول کے درمیان ہوتی ہے اور عقلی صورتوں

میں یہ ظہور تام یعنی پورے طور پر ہوتا ہے یہ مذکورہ بالا تجرید و ادراکات کی شہر میں
 اسوقت ہوتی ہیں جبکہ وہ صورتیں مادی ہوں۔ لیکن جو مدرک بذاتہ عقل ہو مثلاً
 نفس ناطقہ تو اس کے ادراک میں ان تجریدات کی ضرورت نہیں پڑتی بہر حال محسوسات
 کی دو قسمیں ہیں ایک حسیات اور دوسری وجدانیات جو امور ظاہری جو اس سے
 معلوم ہو سکیں ان کو حسیات میں شمار کرتے ہیں اور جبکہ علم حواس باطنی کے ذریعہ
 حاصل ہو اس کو وجدانیات کی تحت میں داخل کرتے ہیں بہر ان دونوں قسم کے
 امور کو مشاہدات سے تعبیر کرتے ہیں مگر صاحب شرح طوالت صرف ان امور کو ہی
 جو ظاہری جو اس سے تعلق رکھتے ہیں مشاہدات کہتا ہے گویا اس کے نزدیک محسوسات
 اور مشاہدات میں کچھ فرق نہیں لیکن میر شریف شایع موافق محسوسات کو مشاہدات
 کی ایک قسم خیال کرتے ہیں یعنی ان کے نزدیک بہر قسم کے امور خواہ ظاہری جو ہر
 قسم سے محسوس ہوں یا باطنی جو اس سے مشاہدات میں داخل ہیں گویا جملہ مشاہدات
 تمام محسوسات اور وجدانیات کی ایک قسم ہیں۔

شرح التفسیر میں لکھا ہے کہ اگر حاکم ہے تو دو حال سے خالی نہیں اگر ظاہری جو ہر
 حاکم ہیں تو امور محسوسہ اور معلومہ کو حسیات کہتے ہیں اور اگر حواس باطنی حاکم ہیں
 تو ان کے محسوسات اور معلومات کا وجدانیات نام رکھتے ہیں مگر شرح مطالع میں
 صاف لکھا ہے کہ محسوسات مشاہدات کی قسم نہیں ہیں بلکہ مشاہدات محسوسات
 کی قسم ہیں یعنی محسوسات عام ہیں اور مشاہدات خاص اور اس کی ایک قسم
 کیونکہ اس کے نزدیک جو امور ظاہری جو اس کے ذریعے سے ظاہر ہوتے ہیں مشاہدات
 ہیں اور جو امور حواس باطنی کے ذریعے سے معلوم ہوتے ہیں وجدانیات ہیں

بہر یہ حسیات اگرچہ مشاہدات کہلاتی ہیں مگر دوسرے آدمی پر لائق محبت نہیں ہو
 سکتے البتہ جب ان کے ساتھ تجربہ یا لوازم یا حادث پایا جاوے تو دوسرے پر بھی
 محبت ہو سکتے ہیں لیکن بدیہیات اور قانوں قدرت کے کہ شیخ مطلقاً غیر محبت و دلیل
 ہو سکتے ہیں یہ خلاصہ کس مضمون کا جو سید ذی شرح موافق ہیں اور مولانا عبدالحکیم

نے بیان کیا ہے۔

چھٹی فصل

نفس کی دوسری قوتوں اور وجدانیت کے بیان میں کہتے ہیں
نفس کیلئے مذکورہ بالا قوتوں کے علاوہ اور قوتیں بھی ہیں جن کو فاعلی قوتیں کہتے ہیں
پہر ان کی دو قسمیں ہیں قوت باعذہ اور قوت محرکہ نیز باعذہ قوت کو شوقیہ بھی کہتے
ہیں قوت باعذہ وہ قوت ہے جو کسی کام کے کرنے یا اوس سے باز رہنے کی طرف مائل
کرتی ہے پہر اگر حصول نفع کے لئے ہو تو اسکو قوت شہویہ یا شہوانی کہتے ہیں اور
اور اگر دفع ضرر یا درد الہ تکلیف کیلئے ہو تو وہ قوت غضبیہ کہلاتی ہے قوت محرکہ وہ قوت ہے
جو اعصاب اور عضلات کو کام کرنے کے واسطے حرکت میں لاتی ہے گویا یہ حرکت عضلات
میں ہے جو پھٹوں میں کھچاؤ پیدا کرتی اور اعضاء کو ان کی مبادی کی طرف قریب کرتی ہے
جیسے کہ ہاتھ کے سرٹنے کی حالت میں ہوتا ہے یا پھٹوں کو پھیلا دیتی ہے اور اس حالت
میں عضلہ ڈھیلے ہو جاتے ہیں اور اعضاء اپنے مبادی سے دور ہو جاتے ہیں جیسا
ہاتھ کے پھیلائے کی حالت میں ہوتا ہے حرکت کے لئے یہ قوت مبد قریب اور
لغور اور تغل اسکا مبد رعبید۔ ان کے درمیان شوق و ارادہ ہے پس یہ چار
چیزیں لغور شوق ارادہ اور حرکت حیوانات کے افعال اختیاری کا مبد اور علت
ہیں کیونکہ نفس پہلے کسی بات کا لغور کرتا ہے پھر نفع کی امید پر ہکا مشاق
ہوتا ہے پہر اس کے حصول کا ارادہ کرتا ہے پھر پھچوں کے کھٹنے اور سرٹنے کو
حرکت پیدا ہوتی ہے شرح مواقف میں لکھا ہے کہ نفس میں ایک اور قوت بھی ہے
جسکا نام قوت عقلیہ ہے قوت عقلیہ اس لحاظ سے کہ امور کلیات کا ادراک کرتی ہے اور
ان کے کرنے یا نہ کرنے کا حکم کرتی ہے قوت نظریہ یا عقل نظری کہلاتی ہے اور
قوت نظری اس لحاظ سے اور اس اعتبار سے کہ اس سے امور جزئیہ صادر ہوتے ہیں

اور ہر ایک قسم کے کام جو کرنے یا نہ کرنے کے لائق ہوں اسی سے ظہور میں آتے ہیں
 نیز ہر قسم کے کارخانے و پیشے مثلاً زراعت و تجارت وغیرہ صنعتیں اور حرفتیں اسی
 سے سر انجام پاتی ہیں اور سکو قوت عملیہ یا عقلی کہتے ہیں پس یہ دونوں قوتیں کسی
 اور اعتبار سے لحاظ سے یا اپنی ذات کی حیثیت سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں
 مگر یہ دونوں انسان کے واسطے خاص ہیں دوسرے حیوانات میں ان کا وجود
 پایا نہیں جاتا پس عقلی قوت صرف احکام کلیہ کے لئے ہے خواہ صادق ہوں
 خواہ کاذب اور عقلی قوت ان احکام کیلئے ہے جو افعال جزئیہ سے تعلق رکھتی
 ہیں خواہ اچھے ہوں یا بُرے ہر شرح مواقف میں لکھا ہے کہ نفس انسانی میں قوت علیہ
 مشوقیہ کے سبب ہر طرح کی تاثیر پیدا ہوتی ہے جبکہ باعث مختلف قسم کی حالتیں انسان
 پر وارد ہوتی ہیں مثلاً ہسی جو تعب سے پیدا ہوتی ہے جب نفس غیب امور کا ادراک کرتا ہے
 تو تعب پیدا ہوتا ہے تعب کے باعث ہسی آتی ہے اس طرح حیا شرمندگی خوف رنج و غم
 پروردی شجاعت تحمل حلم وغیرہ تاثیرات نفس انسانی میں پیدا ہوتے ہیں میرے دل میں خیال
 آیا کرتا تھا کہ خوشی و غمی لذت و رنج و راحت وغیرہ کیفیات جو نفس پر وارد ہوتی ہیں
 کیا چیز ہیں کہ یہ یہ خیال آتا تھا کہ یہ حالتیں خون سے پیدا ہوتی ہوں گی یعنی جب خون صاف
 اور رقیق ہوتا ہوگا تو اس سے فرحت و انبساط پیدا ہوتی ہوگی اور خون کی غلظت اور
 کدورت کے وقت رنج و غم پیدا ہوتا ہوگا پھر کہ یہ یہ خیال آتا کہ یہ حالات اس بخار سے پیدا
 ہوتے ہوں گے جس کو حکماء روح حیوانی کہتے ہیں اسی طرح کسی قسم کے خیال دل میں پیدا
 ہوتے۔ کسی وقت ایک خیال کی طرف مائل ہو جاتا اور اسی کو درست سمجھتا ہر دو سہر وقت
 جب اوسپر بھی کوئی اعتراض ہو جاتا تو اس سے بھی روگردانی اختیار کر کے کسی اور خیال
 کی طرف متوجہ ہوتا سا تھا ساتھ کتابوں میں اس کو تلاش کرتا مگر اس مسئلہ کی مثالی بحث
 نہ پاتا یہاں تک کہ صدر شیرازی کی کتاب اسفار میں اس کی بحث نظر آئی حسب خلاصہ یہ ہے
 کہ خدا نے تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے انسان میں ایک لطیف روحانی جسم پیدا کیا کہ
 جس کو لطافت کے مراتب کے اعتبار سے حکماء نے تین ناموں روح نفسانی۔ حیوانی

اور طبعی سے تعبیر کیا ہے یہ لطیف روح عالم عقول اور عالم احباب کے بین بین درمیان نام ہے اور نفسانی طاقتوں کی سواری ہے اسی پر وہ طاقتیں سوار ہو کر حملہ عناصر جسم میں کرتی ہیں اسی روح کا مادہ لطیف اخلاط اور ان کے بخارات ہیں جسے جسم کا مادہ کثیف اخلاط اور اس کے ارضی اجزاء ہیں جس طرح اخلاط سے اعضا بنتے ہیں ایسے ہی ان اخلاط کے خلاصے یعنی بخارات سے روح پیدا ہوتا ہے جلد حکماء اور اطباء اس بات پر متفق ہیں کہ رنج و راحت - خوف و غضب - لذت و الم وغیرہ روح حیوانی کے حالات کے تابع ہیں اس روح کا جو لطیف حصہ دماغ کی طرف چڑھ جاتا ہے اس کو روح نفسانی کہتے ہیں اور جو کثیف حصہ دیگر کی طرف اتر جاتا ہے وہ روح طبعی کہلاتا ہے پس جب روح حیوانی اپنی مقدار اور کیفیت میں اعتدال پر ہوتا ہے تو اس سے نفس کو فرحت اور سرور حاصل ہوتا ہے اور جب نفس پر رنج و غم کی حالت طاری ہوتی ہے تو اس وقت روح حیوانی یا تو قلیل المقدار ہوتا ہے جیسا کہ کمزور اور بوڑھوں میں مشاہدہ ہوتا ہے یا غلیظ اور کدڑو جاتا ہے جیسا کہ سوداوی طبیعتوں میں ملاحظہ ہوتا ہے یا رقیق ہوتا ہے جیسے کہ عورتوں کی بابت خیال ہوتا ہے پس جب لذت و سرور کا سبب پیدا ہوتا ہے تو اس سے روح انسانی میں ایک قسم کا سرور و بشارت پیدا ہوتا ہے جس سے بدن میں بشارت نمودار ہوتی ہے چہرہ پر سرخ و صاف حزن کے آثار نمایاں ہوتے ہیں اور نفس پر جب خوف و رنج طاری ہوتا ہے تو رنج اندر کی طرف منقبض ہوتا ہے جس سے حزن میں بھی انقباض پیدا ہو کر اس کے علامات چہرے پر نمایاں ہو جاتے ہیں جس طرح روح نفسانی طاقتوں کی سواری ہے اسی طرح روح کی انہی حزن ہے کیونکہ روح حزن کی حرکت کو بھی اندر کی طرف حرکت کرتا ہے اور کبھی باہر کی طرف ان کیفیات اور حزن کی مناسبت و تعلق کو اس میں ملنے اس طرح بیان کیا ہے کہ بہت صاف خون جیسا کہ کوازم معتدل ہو تو سرور و فرحت لاتا ہے اور حزن غلیظ مکرر غیر معتدل رنج و الم کا باعث ہوتا ہے کیونکہ اس سے روح بھی مکرر پیدا ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کا سرور شیرازی کا قول تھا بہر مئے حکیم واؤ کی کتاب تذکرہ کا مطالعہ کیا اس میں بھی یہ بحث نکلی جس کا خلاصہ یہ کہ نفس غذاؤں سے زیادہ بخارات اٹھنے کی وجہ سے بند رہتا ہے اور

اپنے نخل (قلب) میں منقبض ہو جاتا ہے پھر جب بدن پر کوئی فرحت بخش چیز وارد ہوتی ہے
 بظہر بشارت جو نفس کو تکلیف پہنچاتے ہیں لطیف ہو کر پہل جاتے ہیں اور ان کی
 شعا میں جسم میں سرایت کر جاتی ہیں یہی حالت لذت میں بھی پیدا ہوتی ہے مگر غم و الم کی
 صورت میں یہ معاملہ اس کے برعکس واقع ہوتا ہے یعنی رنج وہ حالات سے بشارت منقبض
 ہو کر زحمت و تکلیف کا باعث ہونے میں کبھی فرحت کی حالت لطیف غذاؤں کے کہانے
 سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ لطیف غذا اپنی لطافت کے باعث بشارت کو تخیل کر دیتی جو
 اور انسان بغیر کسی ظاہری سبب کے اپنے ہی نفس میں فرحت و انبساط پاتا ہے اور غم کی حالت
 میں یہ معاملہ برعکس ہوتا ہے مگر نفس سے اسنے وہی نفس حیوانی مراد لیتا ہے جو حکم کے نزدیک
 ایک لطیف اور نورانی بخار دل سے پیدا ہوتا ہے ان تقریروں سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے
 کہ اس مسئلے کے متعلق جو کچھ خیالات میرے ذہن میں گذر گئے تھے وہ بالکل حکماء کے
 قول کے مطابق تھے اب ہم صاحب بریز کا خیال بھی اس کے متعلق نقل کرتے ہیں
 اگرچہ اسکا زیادہ تعلق علم بقانون سے ہے فرماتے ہیں کہ بسط یعنی فرحت و انبساط کے
 تین اجزاء ہیں پہلی جزو کامل فرحت ہے اور یہ ایک قلبی نور ہے جسکے مٹنے سے دل نام
 اخلاق و غیرہ مثلاً حسد و جھڑ تکبر و نجل اور عداوت وغیرہ سے پاک صاف ہو جاتا ہے
 دوسری جزو نور ایمان ہے اور وہ نور انسان کے لئے الیا ہو جاتا ہے جیسے عہدہ زمین
 کے لئے بارش ہے اس کے ذریعہ خلاق حمیدہ اور پاکیزہ پیدا ہوتے ہیں تیسری جزو فتح حاکم
 ظاہری ہے فتح حواس کے یہ معنی ہیں کہ حواس کے عروق کھل جاتے ہیں حواس میں
 لذت پیدا ہوتی ہے اور وہ عروق حواس کے مددکات سے متاثر ہوتے ہیں یہاں تک
 کہ اس لذت سے بسط کی حالت اپنے کمال کو پہنچ جاتی ہے پس آنکہ ہمیں ایک لذت
 ہے جس سے خواہ صورت شکلوں کی طرف رغبت حاصل ہو کر عین پیدا ہوتا ہے اور
 محبوب کے خیال میں محو ہو جاتا ہے اسی طرح کان میں بھی ایک لذت ہے کہ خوش الحانی
 اور آواز دلکش کو سن کر ذلیفہ ہو جاتا ہے یہاں تک کہ خود فراموش ہو جاتا ہے کہ لیا
 اوقات حالت وجد اور رقص اس پر ظاہری ہو جاتی ہے اور انسان کے وجود میں جوش و
 شہو اصطلاح تصوف میں بسط ایک حالت کا نام ہے جو صورتوں پر ظلت و غفلت کے بعد ہوتا ہے اور جوئی کے برعکس
 ایک اور حالت ہے جس کو قہن کہتے ہیں ۱۲

نوش پھر جاتا ہے اس طرح باقی حواس کا حال ہے۔

گویا ہر ایک محسوس کرنے والی قوت میں سوائے قوتِ احساس اور ادراک کے ایک قسم کی لذت
 ہی ہے اور فتح حواس ظاہری اور سمیٹ کی اجزا میں سے ہے ہر کمال حواس ظاہری (جو
 آدمیت کی جزو ہے) میں یہ فرق ہے کہ فتح حواس کمال حواس سے افضل ہے وچہ یہ جو
 کہ فتح حواس میں عروق کے کھل جانے سے اس کے صاحب کو اپنے دُرُک کی طرف کمال
 توجہ ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اس میں بالکل محو اور متفرق ہو جاتا ہے اور کمال حواس ہر
 صرف ادراک اور احساس ہوتا ہے نہ اس میں متفرق و انتہاک ہوتا ہے اور نہ انقطاع
 حاصل ہوتا ہے نہت لوگ ایسے ہیں جو عجیب و غریب لطائف دیکھتے ہیں مگر ان کو کچھ اثر
 نہیں ہوتا اکثر ایسے ہوتے ہیں کہ آواز و مکش اور لغات سنتے ہیں مگر ان میں کوئی تبدیلی
 واقع نہیں ہوتی یہ بھی یاد رہے کہ جو حالات فتح حواس ظاہری سے پیدا ہوتے ہیں وہی
 کیفیات اور آثار فتح حواس باطنی سے بھی حاصل ہوتے ہیں ان کیفیات کے علاوہ سہو
 نسیان اور تذکر بھی نفس کے حالات میں سے ہے شرح مراقف میں جبل کی جھٹکے ذیل میں
 لکھا ہے کہ سہو بھی ایک قسم کا جبل بسیط ہے گویا کہ جبل بسیط ہی ہے اسکا سبب ہوتا ہے
 کہ علم سابق ثابت نہیں رہتا کیونکہ جب تک کوئی بات اسی طرح ذہن میں مستحکم نہ ہو عرض
 زوال میں رہتی ہے کہی قائم ہو جاتی ہے اور کہی زائل ہو جاتی ہے اور اس کے بدلے
 کسی اور بات کا تصور قائم ہو جاتا ہے اور کہی ایک تصور کسی اور تصور سے متبدل ہو جاتا ہے
 چنانچہ کسی ہونے والے کو تہوڑے سے اشارے اور پتے سے یاد دلایا جاوے تو وہ فوراً
 خبردار ہو جاتا ہے اور تصور اول کا نقشہ فوراً اس کے سامنے ہو جاتا ہے اور غفلت بھی
 سہو کے قریب ہے یعنی غفلت میں تصور نہیں ہوتا حالانکہ اس وجہ سے اباب موجود ہو سکتا ہے
 ایسا ہی نہ ہوتا ہے اسکا سبب کسی نے یوں بیان کیا ہے کہ اس میں حیرت اور دہشت کے بارے
 تصور قائم نہیں رہتا قرآن شریف میں ہے یوم توھنا تذلل کل صر صر
 لے ذوال کیوں مثال یہ کہ جو کسی کو ایک شخص سے زیادہ کا منشی تھا اس کے بارے میں ضرور چچا کہتا تھا کہ کیا نصیب
 دہشت کے بارے میں ذہانِ عظیم کا شتر ہوں، دیکھو بیان میں غفلت کی ترکیب تصور نہیں قائم رہا۔

عمارت کو یا زہول بھی ایک قسم کا سہو ہے اسکے بعد نیان کی پیم سہو اور نیان
 میں بھی فرق ہے کہ سہو کی حالت میں قوت مدد کے سے صورت معلومہ زایل ہو جاتی ہے مگر
 حافظہ میں بدستور باقی رہتی ہے اور نیان میں صورت معلومہ قوت مدد کے اور حافظہ دونوں سے
 زایل ہو جاتی ہے اور اس وقت از سر نو اسکی حصول کی ضرورت ہوتی ہے امام آدمی کا قول ہے کہ
 غفلت زہول اور نیان مترادف الفاظ ہیں معنی صبیحہ ایک ہیں اور ان سب کا مفہوم علم
 کا متنازعہ ہے مگر طبائے کے نزدیک نیان ایک مرض ہے جبکو سر تمام بارو بھی کہتے ہیں یہ
 ایک ورم ہے جو روح دماغی کے مجاری (مستقل) بین تقفن بلغم سے پیدا ہوتا ہے اور جرم
 دماغ اور اس کے پردوں میں بہت کم ظاہر ہوتا ہے کیونکہ بلغم لیسار مادہ ہے اسلئے جرم دماغ
 اور حجاب میں اسکے سخت ہونے کی وجہ سے نفوذ نہیں کر سکتی نیان کی وجہ سے تسمیہ یہی
 کہ جب تقفن بلغم کی وجہ سے روح دماغی کے راستہ میں ورم ہو جاتا ہے تو اس میں مرض
 نیان لازم ہو جاتا ہے یعنی مجاز مرسل کے طور پر ورم کا نام لازم کے نام پر رکھا گیا ہے اور قوت
 تذکر اس طرح حاصل ہوتی ہے کہ نفس میں قابلیت اور اعتقاد کا ایک مادہ پیدا ہو جاتا ہے
 جس سے گم شدہ صورتیں پیروالیں آجاتی ہیں اور جب وہ صورتیں بار بار واقعہ ہوتی رہتی ہیں
 تو نفس میں ان کے قبول کرنے کی استعداد زیادہ ہو جاتی ہے اور پھر استعداد ترقی کر جاتی ہے
 اور ایسی خصوصیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ ان صورتوں کو جب چاہے والیں لاسکتا ہے۔
 مشیخہ الخاریٹیس کا قول ہے کہ شکل ہے کہ خیالی صورتیں نفس میں پیش ہوتی ہیں۔
 امام رازی تذکرہ کی حقیقت میں حیران ہے اپنی تفسیر کہ یہ ہے کہ تذکرہ کی اصلیت میں
 راز اسکی ہے جسکو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا کیونکہ جب گمشدہ صورتوں کے والیں
 لانے کو تذکر کہتے ہیں تو یہ صورت دو حال سے خالی نہیں اگر اس صورت کا ذہن کو شعور
 ہے تو وہ اس میں پہلے ہی حاضر ہے اور حال کی تحصیل نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ بات محال ہے
 اور اگر ذہن کو اسکی کچھ خبر نہیں تو اسکا والیں آنا ممکن نہیں کیونکہ جس چیز کی صورت ذہن میں نہ
 ہے بات علم طبقہ بالکل خلاف ہوگی نہ کہ سر عام میں تجلادہ نہ بیان دو فرق لازم ہیں گم نیان میں نہ
 پایا جانا ممکن ہے یہ روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ انسان حالے کو نہ سر عام تو ہوا نہ بیان (ابو الشام)

اس کی تلاش بھی محال ہے پس دونوں صورتوں میں عقلاً تذکر کا وجود متعین معلوم ہوتا ہے
 مگر عظم اپنے دل میں یہ بات پلٹے ہیں کہ گم شدہ صورتوں کو تلاش کر کے حاصل کر لیتے ہیں تب
 کہ ظاہری اشیاء میں انسان کی عقل کا یہ حال ہے کہ جب اُن چیزوں میں زیادہ غور کرے تو جان
 لیتا ہے کہ ان کی پوری حقیقت نہیں معلوم ہو سکتی تو مخفی امور میں انسان کی پروا نہ کیا
 کہتا ہے لیکن میں نے ایک فاضل کی تقریر اس مسئلے میں دیکھی جو جس سے اس اعتراض کی
 بنیاد گر جاتی ہے وہ یہ ہے کہ نفس کئی اختیارات اور بے شمار تعلقات رکھتا ہے اور اس
 حسن خیال مدہم اور عقل کے اعتبارات موجود ہیں نیز نفس جو ذہنی ایکہ و سر کے قوت
 و ضعف و کمالات و نقصان میں ایکہ و سر کے متفاوت ہیں پس سب قوی وہ نفس ہے جسکو
 ایک حالت دوسری حیثیت سے نہروک سکی اس طرح بعض نفس اوسط الحال اور بعض اعلیٰ میں
 کہہ سکتے ہیں سو اُن حیات بالفعل کے اور کوئی امر ذکر نہیں ہوتا جب بلکہ یہ ہیں کہ
 قوابل یوں سمجھنا چاہیے کہ نفس متوسط اپنی قوت و کمالات میں جب عالم عقلی سے اتصال
 پکڑتا ہے تو عالم حسی سے کل جاتا ہے مگر اپنے بعض طبعی قوتوں کی تدریجی کرتا
 رہتا ہے ہر جب عالم حسی کی طرف رجوع کرتا ہے تو عالم عقلی سے غائب ہو جاتا ہے البتہ اسکے
 ساتھ ایک ضعیف سا خیال باقی رہتا ہے پس اس ضعیف خیال اور داپس آجائے دالی قابلیت
 کے ساتھ تدریج کو شے مطلوبہ کا تذکرہ ہو سکتا ہے کتاب و سفار میں جس جگہ علم کے الفاظ مترادف
 کی بحث ہے یوں لکھا ہے کہ تذکر صورت محفوظ کا نام ہے جب وہ صورت قوت و قابلیت سے
 ذائل ہو جاتی ہے اور نفس اس کے داپس لانے کا ارادہ کرتا ہے تو اس جدوجہد کا نام تذکر
 ہے لیکن حکماء کے نزدیک جو عقلی کا ہونا ضروری ہے جس میں تمام معقولات جمع رہتو
 ہیں اور یہی انسان کی قوت عاقلہ کا خزانہ ہے مگر میرے نزدیک تو یہ بات ہو کہ اس عقائد
 کے بعد کہ ہم سب کام قادر و فاعل کے ہیں جو چاہتا اور جدوجہد چاہتا ہے کسی کے ذہن
 میں کچھ پیدا کر دیتا ہے پھر انسان ایک قسم کا بادل ہے جو بخار و دماخی اور نور و حانی کو
 ڈال کر لیتا ہے۔

کسی مرض یا کسی اور عارضہ کے سبب جو اسباب شدت و ضعف غلطت اور قوت میں مختلف

ہوتے ہیں مثلاً جب سبب ضعیف ہوتا ہے تو تذکر میں بھی تھوڑا سا نقصان آجاتا ہے اگر کو
 مسلم المزاج اور طاقتور آدمیوں کو لسان کی کم شکارت ہوتی ہے اور جب کوئی مرض غالب
 آجاتا ہے اور اس کی طبیعی مزاج بگڑ جاتی ہے تو لسان کی شکارت بھی زیادہ ہو جاتی ہے
 یا یہ بات نفس کی پاکیزگی اور عدم پاکیزگی کی وجہ سے ہوتی ہے یعنی اگر کسی کا نفس
 خواہشات نفسانی کے زنگار سے پاک ہوتا ہے اور معافی اور دائم کی کدورت سے آلودہ
 نہیں ہوتا تو اس کی قوت تذکر بھی زیادہ ہوتی ہے اور کم شدہ صورتوں کا صرف
 ذمہ ل ہوتا ہے نہ لسان جیسا کہ انبیاء اور بزرگان دین کا حال ہوتا ہے اور اگر نفس ہوا
 و ہوس کی غلبت ہو تا ریک ہوتا ہے تو اسی سبب قوت و ضعف کے انداز سے
 قوت تذکر میں بھی فرق آجاتا ہے اسی تقریر کی تائید میں میں نے ایک محقق کا قول لکھا کہ
 وہ لکھتا ہے کہ معقولات کا خزانہ جو ہر عقلی ہے جس میں معقولات اختیار کی صورتیں جمع رہتی ہیں
 یہ جب نفس اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اس کی مناسب اور موافق صورت سے منقش ہوتا
 ہے اور جب اس جو ہر عقلی سے روگردانی کر کے علم حسی یا کسی اور صورت کی طرف متوجہ
 ہوتا ہے تو اس سے وہ خیالات سابقہ محو ہو کر غائب ہو جاتے ہیں جیسا کہ آئینہ میں کسی
 چیز کا وہی حصہ دکھائی دیتا ہے جو اس کے مقابل ہوتا ہے اور جو حصہ آئینہ کے سامنے نہیں ہوتا
 وہ غائب رہتا ہے ایسے ہی نفس جب اخلاق ذمہ کی آلائشوں سے پاک ہوتا ہے تو اس
 میں عقلی صورتوں کے نقش ہونے کی زیادہ قابلیت ہوتی ہے اور جب اس کے برخلاف ہوتا ہے
 تو اس وقت اس کو عقلی صورت نقش نہیں ہوتی جیسا کہ زنگ آلودہ شیشو پر کوئی حسی صورت
 منقش نہیں ہو سکتی مگر جبکہ وہ آئینہ زنگ کدورت کی میل سے صاف کیا جاوے۔

ساتویں فصل

عقل کی حقیقت اور تربیت کے بیان میں

عقل کی ماہیت میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ جسم ہے یا عرض اور جنس ہے یا نوع یا خود

نفس ناطقہ ہے پھر یہ کہ وہ انسان کے کس حصہ میں ہے اس کے اقسام اور مراتب کس قدر
 ہیں اور عقل فعال کیا چیز ہے یہ ایسے امور ہیں کہ حکما جاننا نہایت ضروری ہے جو شخص
 اتنا بھی نہیں جانتا کہ میری عقل کیا چیز ہے۔ کس قدر اذکیں ہے کی ہے اور بدن کے کس
 حصہ میں ہے درحقیقت وہ درجہ انسانیت سے خارج ہے صورت میں انسان اور
 سیرت و عادت میں حیوان ہے کیونکہ انسان اور حیوان میں علم و عقل کا فرق ہے ورنہ
 کہانے پینے اور حرکت و سکون اور خواب و بیداری اور دیگر حالات طبعیہ میں انسان
 اور حیوان سب برابر ہیں کیونکہ یہ باتیں تمام حیوانات میں پائی جاتی ہیں پس انسان جو اشرف
 مخلوقات کہلاتا ہے اور احکام الہی کے لئے مکلف بنایا گیا ہے تو صرف علم و عقل کی وجہ سے
 ہے اس لئے عقل کی حقیقت دریافت کرنا ضروری ہے اب جاننا چاہئے کہ عقل کا لفظ
 نفس ناطقہ پر بولا جاتا ہے اور نفس ناطقہ کا عقل پر اکثر حکما کا خیال ہے کہ عقل جو ہر
 مجرورے کے بدن کی تدبیر اور تصرف اسکے متعلق نہیں اسی وجہ سے عقل اور نفس ناطقہ
 میں اختلاف ہے کیونکہ نفس ناطقہ اگر جوہر مجرورے کے ساتھ ہی بدن کی تدبیر اور حفاظت
 اس کے متعلق ہے چند حکما کی یہ رائے بھی ہے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے صرف
 مادہ سے مجرورے کے لئے اپنے فعل میں مادہ سے تعلق رکھتا ہے اسی اعتبار سے عقل و نفس ناطقہ
 برابر ہیں اور حکماء اسلام میں سے جو شخص اس کے جوہر ہو چکا قائل ہو لے وہ اپنے دعویٰ
 پر حدیث **إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ فَقَالَ لِمَا قَبْلَ فَا قَبْلَ لِمَا قَبْلَ**
لِمَا دَبَّرَ فَا دَبَّرَ فَقَالَ اِنَّ اَكْرَهَ خَلْقٍ لِّكَ اَنْتَ يَا رَبِّ اَعَذَابُ كُوْدِيلٍ لَّا يَابَسُ -
 وجہ استدلال یہ کہ اگر عقل عرض ہوتا تو آدورفت نہ کر سکتا کیونکہ عرض قائم لذات
 نہیں ہوتا لیکن صاحب قاموس نے سفر سعادت میں کہا ہے کہ حدیث موضوع ہے
 ابن تیمیہ اور سخاوی کا یہی قول ہے اسی طرح حلال الدین سیوطی نے یہی کہا ہے
 کہ عقل کی فضیلت میں کوئی صحیح حدیث نہیں آئی تمام احادیث جو ہمارے آئی میں موضع پر
 لے اللہ تعالیٰ نے عقل کو خوبصورت پیدا کر کے کہا کہ اگر وہ لگا لگی ہو کہ ہرٹ جاوے گی کہ ہر کہہ کہ
 میری مخلوقات کے اشرف تجھے ہی میں اپنے بندوں کو ثواب دے گا اور تیرے ہی سے انکو عذاب دوں گا۔

امام شافعی نے عقل کی یہ تعریف کی ہے کہ عقل صرف امتیاز کر کے کا آلہ ہے مگر اس
 تعریف سے ایسا جوہر ہونا بھی ممکن ہے اور عرض ہونا بھی کیونکہ ممکن ہے کہ یہ آلہ ایک
 صفت جو جو نفس کے ساتھ قائم ہو جس سے تمیز حاصل ہوتی ہے لیکن جوہر کا یہ مذہب ہے
 کہ وہ عرض ہے قاضی ابوبکر کا یہی خیال ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ اسکا جوہر ہونا محال
 ہے اسلئے کہ عقل اس کے ذریعہ نتائج اور حکام ثابت کرتا ہے اور احکام کا ثبوت جو اس کے
 واسطے ہے نہ اعراض کے لئے پس معلوم ہوا کہ وہ عرض ہے کیونکہ اس کے واسطے احکام
 ثابت نہیں ہوتے پہر جو حکام اس کو عرض مانتے ہیں ان میں بھی اختلاف ہو بعض کہتے ہیں
 کہ وہ ایک فہم کا علم ہے ورنہ بعلم اور جابل ہی قائل کہلاتا لیکن یہی ضروری نہیں کہ جمع علوم
 پر حاوی ہو تب اسکو عقل کہا جائے کیونکہ انسان صرف ایک علم و ہنر میں ماہر ہونے سے
 ہی عقل سے موصوف ہو سکتا ہے اگرچہ بیشمار دیگر علوم سے جابل ہو اور یہ بھی ضروری نہیں
 کہ علوم نظریہ (جیسے ثبوت میں استدلال کی ضرورت ہوتی ہے) ہی سے عقلمند کہلا سکتا ہو
 کیونکہ صرف ضروری علوم کا جنہیں مناظرہ و استدلال کی ضرورت نہیں ہوتی) جاننے والا بھی
 عقل سے موصوف ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ عقلمند ہونے کے لئے ضروری اور
 بدیہی علم کا جانا شرط ہے بلکہ علوم کی واقفیت کی ضرورت اور شرط نہیں کیونکہ اندہ کبرا
 باوجود دیگر ان میں سنتے اور دیکھنے کی قوت نہیں ہوتی پہر عقلمند کہلا سکتے ہیں بعض ثابت ہوا
 کہ بعض ضروری اور بدیہی علوم کے جاننے سے عقلمند ہو سکتا ہے اسلئے امام شافعی اور
 باتلانی نے عقل کی تعریف اسی طرح کی ہے کہ عقل بعض ضروریات کا علم ہے مثلاً یہ بات
 کہ دو صدقین جمع نہیں ہو سکتیں یا یہ مسئلہ کہ ہر موجود چیز حادث ہوگی یا قدیم حکیم کی
 یہ رائے ہے کہ عقل لموعملی یعنی کسی اور ارادی میں نہیں ہے فخر رازی کا یہی مذہب ہے چنانچہ
 اسنے عقل کی یہ تعریف کی ہے کہ عقل ایک طبعی امر ہے اور جانی مامتوں کے صحیح و سالم
 ہونے سے ضروریات کا علم خود بخود ہو جاتا ہے ان ضروریات سے تمام حیاں کی ضرورتیں
 مراد نہیں کیونکہ کہی ضروری اور بدیہی علم ہی اپنی شرط لقنور کی عدم موجودگی سے مفقود
 ہو جاتا ہے جیسے اور ذرا داندھار نگوں اور شکلوں کے عدم لقنور کے باعث اسکا علم بھی محروم

یاد رزا و نامزدت جماع کے تصور نہ کرنے سے اس کے علم سے ہی بے بہرہ ہے اور کہی ہوئی
امر شرط تقدیق کے نہ پائے جاتے سے عا تار متاہلہ مثلا اگر کوئی محس ظاہری یا باطنی مل
ہو جائے تو اس وقت ایسے مسائل کی حقیقت کا علم نہ ہو سکیگا جنہیں اس میں مفقود کے
ذریعہ کام نکلتا تھا چنانچہ سو یا سو بے عقل تو نہیں ہے مگر حالت خواب میں کوئی بدیہی علم
بہی نہیں رکھتا کیونکہ بند میں اس کے آلات اپنے کام سے بیکار ہیں۔

مولانا سعد اور سید صاحب نے ہی شرح مقام میں ہی لکھا ہے سفیضہ ابو اسحاق نے
عقل کی تفریق یوں کی ہے کہ عقل ایک صفت ہے جس کے ذریعہ نیک و بد میں امتیاز ملتی ہے
صاحب قاموس نے یہ تفریق کی ہے کہ عقل ایک روحانی نور ہے جس سے نفس باطنی معلوم
ضروری اور نظری کا اکتساب کرتا ہے کس جہتی کا قول ہے کہ عقل ایک نور ہے جو اس جہتی
کے کہتے سوائے امور کو جو اس باطنی میں حواس ظاہری کے وسیع سے اسے پس نفس کے
سامنے حاضر کر دیتا ہے اور نفس اس وقت قوت متفکر ہے علوم کو منتشر کر لیتا ہے جیسا کہ
جہاتیات محسوسہ کی حالت کو کمال لیتا ہے اور حاضر کے ذریعے غائی کی معلوم کر لیتا ہے پس
وہ اس ترکیب عقل کی روشنی کے ذریعہ حجابہ شباء میں لقیقہ کرتا ہے ہر اس تصرف کو کہی
مراج و مراتب میں جن کو اس حنفی نے چار تک شمار کیا ہے (ام غزالی نے لکھا ہے کہ عقل کا
اطلاق چار معنوں پر ہوتا ہے پہلا یہ کہ عقل ایک فطری اور طبعی قوت ہے جس سے انسان
علوم نظریہ کے ذراک کے واسطے مستعد ہوتا ہے گویا وہ ایک نور ہے جو دل میں ڈالا
جاتا ہے اور جس کے باعث انسان جلد اشیا کی حقیقت معلوم کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔

دوسرا یہ کہ بعض علوم ضروری اور لا بدی کا نام عقل ہے تیسرا ان امور پر ہی عقل کا اطلاق
ہوتا ہے جو کسب اور تجربے سے حاصل ہوتے ہیں چوتھا جب قوت طبعی اس قدر تک پہنچ
جاتی ہے کہ اس انسان ہر کام کے انجام کو سوچتا خیر و شر کی حقیقت کو جانتا ہے اور
نفسانی مشاہدات کو دہا لیتا ہے اور دنیا کے دہن کی لذتوں کو چھوڑ کر آنے والی لذتوں
کے حصول کو واسطہ کوشش کرتا ہے تو اس حالت پر ہی عقل کا اطلاق ہوتا ہے اسکے بعد پہلا نام
غزالی فرماتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عقل کا لفظ اندر وئے لغت و استعمال اسی قوت

طبیعی کے لئے موضوع ہوا ہے اور علوم کے واسطے اسکا اطلاق مجاز کے طور پر ہے کیونکہ علوم ہکا بکا ثمرہ اور نتیجہ ہیں جیسا کہ چیز کا نام بھی اوس کے ثمر کے نام پر رکھ لیا کرتے ہیں (بعض حکما کا اس کے ایسے میں یہ خیال ہے کہ نفس ناطقہ کا تعلق عالم الغیب (امور مخفی) کیساتھ بھی ہے اور عالم الشہادت (امور محسوسہ) کے ساتھ بھی لہذا عالم الغیب کے تعلق کی وجہ سے مبادی عالینہ (عقل کل و ملائکہ) سے متاثر ہوتا اور فائدہ حاصل کرتا ہے اور عالم شہادت کے تعلق کی وجہ سے ابدان و اجسام میں تاثیر ڈالتا ہے پس ہر ایک اعتبار سے اس کے لئے علیحدہ علیحدہ قوت ہر جس سے اس حالت میں اسکا حال و انتظام درست رہتا ہے پس جس قوت سے وہ مبادی عالینہ سے مستفیض ہوتا ہے اور اپنے جوہر عقلی کو پاکہ تکمیل تک پہنچاتا ہے اوس کو قوت نظری یا عقل نظری کہتے ہیں اور وہ قوت جس سے اپنے ماتحت جسموں میں تصرف کرتا ہے اور ان میں بکثرت لکھ اپنے جوہر عقلی کو کمال تک پہنچاتا ہے اسکو قوت عملیہ یا عقل عملی کہتے ہیں پھر ان دونوں قوتوں کے چار چار مدارج و مراتب ہیں۔ قوت نظری کا پہلا مرتبہ عقل بیولائی ہے یعنی اس حالت میں نفس ناطقہ صرف معقولات کے ادراک کے قابل ہوتا ہے اسکے سوا اس میں کوئی درجہ فعالیت یا وقوع کا نہیں ہوتا جیسا کہ بچوں کا حال ہے ان میں طفولیت میں کتابت، خلافت، تجارت اور زراعت وغیرہ کمبوں کی قابلیت ہوتی ہے ایسے وہ بڑے ہو کر ان کاموں کو حاصل کر سکتے ہیں اور یہ سب کام کر سکتے ہیں مگر دوسرے حیوانات یا نباتات یا جمادات میں یہ قابلیت ہرگز نہیں ہوتی کہ ان سے بھی کیونقوت ایسے کام صادر ہو سکیں اوسوقت میں اس قوت کو عقل بیولائی اسواسطے کہتے ہیں کہ اُسوقت یہ قوت عقلی صورتوں سے اس طرح خالی ہوتی ہے کہ جیسے بیولی (مادہ صرفہ) محسوس میں ہے اور بعض شکلوں سے خالی ہوتا ہے اس حالت میں نفس ناطقہ کو صرف نفس کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور ایسے ہی اس نفس کی قوت کو جو اُسوقت ہوتی ہے عقل بیولائی کہتے ہیں۔ قوت نظری کا دوسرا مرتبہ عقل بالملکہ کے نام سے مشہور ہے یعنی ضروری اور بدیہی امور کو اس طرح جاننا جس سے اسکو نظری جو بدیہی نہیں ہوتے (کتاب ہو سکیں یعنی امور جزئیہ محسوسہ اور ان کے باہمی تعلقات اور مناسبت معلوم ہونے سے نفس امرکی کا استخراج کر سکا ہو

کیونکہ تقریب کلیات کثیرہ کو معلوم کرتا ہے اور ان کی صورتیں حیوانی آلات میں نقش ہو جاتی
 ہیں پس ہر ان کے تناسب کا بھی ملاحظہ کر لیتا ہے تو ان بالوں سے حکام کلی اور امور
 تشدیقی استنباط کرنے کے قابل ہو جاتا ہے پس اس تقریف میں ضروریات ہی امور جزئیہ اور
 اور نظریات سے امور کلیہ مراد ہیں جو جزئیات محسوسہ سے نکلتے ہیں اور اس درجہ میں قوت
 نظری کو عقل بالملک اسوہ سطح پر ہے کہ ملک کے معنی قابلیت یا قابلیت کے حامل کرنے
 یا استعداد کے ہیں اس درجہ میں نفس کو معقولات کی طرف منتقل ہونے کی استعداد اس طرح ہو چکی
 ہوئی ہے بالفرض میں انتقال موجود ہو گیا ہو تا ہے اسی وجہ سے انسان حکام الہی کا مکلف
 اور درجہ ہایم سے ممتاز ہو تا ہے اسی مرتبہ میں لوگوں کے عقلی مراتب میں بوجہ ان کی
 استعداد اور قوتوں کے اختلاف کے بڑا اختلاف ہو جاتا ہے اسی کی بدولت جہان میں
 سینکڑوں مذاہب نظر آتے ہیں کیونکہ اس کے ماننے والے اکثر اسی درجہ عقل کے آدمی ہوتے
 ہیں قوت نظری کا تیسرا درجہ عقل بالفعل ہے یہ وہ درجہ ہے کہ انسان اس درجہ میں آ کر ضروریات
 اور ہر بہیات سے نظریات کے استنباط کرنے پر اس طرح قادر ہو جاتا ہے کہ جب چاہے بعض
 التفات اور توجہ سے ضروریات کو حاضر کر کے ان سے نتیجہ نکال سکتا ہے جیسا کہ کتاب میں
 کہ اگر دکھانا بھی کر رہا ہو لکھنے کی لیاقت ہوئی ہے جب چاہے لکھ سکتا ہے اس وقت میں
 اسکو کچھ مدت کام نہ کرنے سے اس پر تو تحقیق ہول وقواعد کتابت نہیں کرتی بڑی خلل
 بہت ہے کہ اس درجہ میں اگر انسان میں استنباط و استحصال نظریات کا ملکہ ہو جاتا ہے بعض
 حکماء نے عقل بالفعل کی یوں تقریف کی ہے کہ اس درجہ میں انسان کو ذہن میں ضروریات
 اور ہر بہیات سے نتائج نکل چکنے کے بعد نظریات موجود رہتے ہیں اس طرح پر کعب چاہتا ہے
 بغیر کسی محنت و مشقت کے انکو حاضر کر لیتا ہے یعنی نظری امور میں جب خوب مہارت ہو
 جاتی ہے تو اس تک ایسا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے جس سے محنت چاہتا ہے اسکو حاضر کر لیتا ہے
 گویا حاضر کرنا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے اور یہی تقریف منہ پر ہے چہ بہا درجہ قوت نظری کا عقل
 مستفاد ہے اور یہ وہ حالت ہے کہ اس میں اور نظری انسان کے سلسلے معنویات کی طرح مشاہدہ ہو جاتا
 ہے اس درجہ میں یہ قوت اس درجہ عقل مستفاد کہلاتی ہے کہ اس مرتبہ میں انسان عقل فاعل

۴۰
 ذات ہستی

سے استفادہ کرتا ہے انکو کسی دوسرے انسان سے بذریعہ الفاظ کسی چیز کے حصول کی ضرورت نہیں ہوتی جیسا کہ غلبہ کاغذا صمد ہے حکماء اور اطباء بھی کسی قدر اس میدان کے مرد سمجھتے ہیں۔
 عملی قوت کا پہلا درجہ ظاہری تہذیب ہے جس میں انسان احکام شرعی کو بجا لاتا ہے مشکلات اور مصیبت سے پرہیز کرتا ہے عملی حالت کے اعتبار سے بہت لوگ پہلے درجہ سے ہی گریے ہوئے ہوتے ہیں تہوڑے لوگ میں جو ظاہری تہذیب کے زیور سے آراستہ ہوتے ہیں عملی قوت کے دوسرے درجے میں انسان باطنی تہذیب کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اپنے دل کو اخلاق و صیغہ سے پاک کر کے اخلاق حسنہ اور اوصاف لہیدہ سے موصوف ہوتا ہے نفسانی خواہشوں کو جو پڑ کر اس کے اللہ کو دل سے کالہ دیتا ہے مگر دنیا میں اس قسم کے لوگ بہت ہی تہوڑے ہوتے ہیں عملی قوت کا تیسرا درجہ بھی ہے کہ اس درجے میں نفس انسانی کو طلاء اعلیٰ کا قرب حاصل ہو جاتا ہے یہاں تک کہ امور قدسیہ سے متعلق شیوہ جاتا ہے کیونکہ جب نفس کی ظاہری اور باطنی حالت درست ہو جاتی ہے اور ان دونوں حالتوں کے علاج طے ہو جاتے ہیں تو اس وقت وہ عالم غیب سے متصل ہو جاتا ہے اسلئے کہ نفس اس حالت میں اپنی اصلی جوہر یعنی حالت سجدہ میں آ جاتا ہے اسی حالت کو عالم غیب بھی کہتے ہیں اسلئے نفس انسانی بابت مشابہت کے اس سے متصل ہو جاتا ہے یہ انصاف معنوی اور باطنی ہوتا ہے نہ ظاہری اور صوری بیان پر ہو چکر تمام اور اکی صورتوں سے جو شکوک و شبہات سے پاک ہوتی ہیں آراستہ ہو جاتا ہے شرح مطالعہ کو حاشیہ پر اسکی حقیقت کی تفصیل یوں لکھی ہے کہ تمام موجودات کے حقائق ایک عالم میں جسکو لوح محفوظ کہتے ہیں موجود و مسطور رہتی ہیں اس میں اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوقات کی کیفیت اور حالات کو درجہ بدرجہ ابتداء سے انتہا تک درج کیا ہوا ہے پھر ہر ایک چیز کو اسی نمونہ کے مطابق وجود میں لاتا ہے اور جو عالم دسورتوں اور شکلوں سے مشتمل ہوتا ہے اسی سے ایک اور صورت جو اس اور خیال میں پہنچتی ہے قوت واسمہ میں جسکی معانی جزئیہ پہنچتے ہیں پھر خیال سے اسکا اثر نفس تک پہنچتا ہے پھر ان اشیا کی حقیقت بذریعہ جو اس وقت خیال نفس پر منکشف ہو جاتی ہے پس جو چیز نفس میں حاصل ہوتی ہے

۱۰

آراستہ ۱۳

وہ اس حالت کے موافق ہوتی ہے جو خیال میں پیدا ہوتی ہے اسلئے وہ خیالی صورت اس خارجی صورت کے مطابق ہوتی ہے جو حقیقت میں خارجاً موجود ہوتی ہے اور یہ خارجی اور حقیقی صورت اس نسخہ کے مطابق ہوتی ہے جو لوح محفوظ میں ہوتا ہے گویا عالم کے چار مراتب میں پہلا درجہ وجود کا لوح محفوظ پر ہوتا ہے اسلئے وہ وجود جہانی اور حسی کا پہلے ہوتا ہے دوسرے درجے میں وہی وجود جہانی اور حسی حالت میں آتا ہے تیسرے درجے میں خیال اور جو میں عقلی شکل پکڑتا ہے پھر اس روحانی اور جہانی حالت کے ہی کو مدارج ہوتے ہیں روحانی حالت کا ایک درجہ دوسرے درجے سے فائق ہے اسی طرح ایک درجہ جہانی حالت کا دوسرے درجے سے اعلیٰ جب یہ مدارج معلوم ہو چکے تو اب جانتا چاہیے کہ نفس میں عالم کی صورت اور حقیقت کبھی ان حواس کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے یا وہ کبھی مبداء اعتدال سے حواس کے وسیلے کے بغیر آگاہی پیدا ہوتی ہے پس یہ کہ اور لوح محفوظ کے درمیان سے تعلقات کا حجاب رفع ہو جاتا ہے تو اسکو براہ راست بغیر واسطہ حواس ہر چیز کا علم حاصل ہونے لگتا ہے ہمیں وہم و شک کا سرگز دخل نہیں ہوتا مگر حجب پر دنیا کی محبت اسے غالب آجاتی ہے تو اس کے اور لوح محفوظ کے درمیان میں حجاب حایل ہو جاتا ہے یہاں وہم و شک و مغالطہ کا دخل بھی ہو جاتا ہے گویا نفس کے کیلئے دو دوزخیں ہیں ایک دوزخ عالم ملکوت کی طرف ہے جبکہ لوح محفوظ - عالم ملائکہ یا عالم مجردات ہی کہتے ہیں یہ دروازہ ان لوگوں کے لئے کٹا وہ ہوتا ہے جو تعلقات جہانی اور خرویشات نفسانی سے پاک ہو جاتے ہیں دوسرا دروازہ عالم حواس یا عالم شہادت کی طرف ہے اور یہ دوازہ مجرور و غیر مجرور تارک وغیر تارک صوفی ذریعہ کے لئے کھلا رہتا ہے۔ قوت ملکوتی کے چوتھے درجے میں پہنچنے والوں کی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ اسکا نفس تمام علائق دنیا و دوزخوں سے قطع تعلق کا ملکہ حاصل کر کے اللہ تعالیٰ کے جمال اور جلال میں ایسے اوسکی وجودی اور سلبی صفات میں ایسا متفرق ہو جاتا ہے کہ ہر ایک قدرت کو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا محضہ اور ہر ایک طاقت کو اسی طاقت میں محو اور ہر ایک علم کو اسی کے علم کا ظل اور عکس سمجھتا ہے اسی مرتبہ میں خدا ہی اسکا کان ہوتا ہے

جس سے سنت ہے خدا ہی اوسکی آئندہ ہوتی ہے جس سے دیکھتا ہے خدا ہی اوس کے
ہاتھ ہوتے ہیں جسے پکڑتا ہے اور خدا ہی اوس کے پاؤں ہوتے ہیں جن سے کہ
وہ چلتا ہے سچ ہے ۶

بلیہ ہر جہ مائدین بلیہ است

تبیحہ

عقل کے اُن مراتب مذکورہ عقل مولا فی عقل الملائکہ عقل بالفعل اور عقل مستفاد کو بیان میں
عقلا علما اور حکماء کے مختلف اقوال ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مراتب یا تو صرف
استفادات اور کمالات کے ہی نام ہیں یا نفس ناطقہ کے ہمارے کیونکہ وہ ان صفات سے موصوف
ہوتا ہے الفانی قوتوں کے نام ہیں خیر کچھ ہی ہو مقصود سب کا ایک ہے اور عقل کے
مرتبوں کو سب تسلیم کرتے ہیں ان کی زیادہ تفصیل شرح مقاصد میں ہے اب رہی یہ بات کہ
عقل نفع ہے یا جنس تو اس کو یوں سمجھنا چاہیے کہ ہم ہر اور اہل سنت کے نزدیک جو عقل کو
اعراض کی قسم سمجھتے ہیں تو نفع ہے مگر محققین کے نزدیک جنس ہے کیونکہ اس کے
بہت سے اقسام ہیں اور اس کا کوئی مقسم نہیں گویا عقل مقسم ہے اور مقسم ہمیشہ جنس ہوتا ہے
حضرت عابدہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے ہی اس کا جنس ہونا ثابت ہوتا ہے صدیقہ رضی اللہ عنہا
نے اس حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھا تھا کہ دنیا میں انسان کیس چیز سے بزرگی حاصل کر
سکتا ہے فرمایا عقل سے حضرت عائشہ نے پوچھا کہ آخرت میں کس چیز سے فرمایا وہ ان ہی
عقل سے پوچھ عرض کیا کہ کیا آخرت میں اعمال کا بدلہ نہیں ملے گا آپ نے فرمایا کہ انسان ان ہی اعمال
کے موافق کام کرتا ہے اسی عقل کے انوار سے اس کے اعمال ہونگے اور عمل کے موافق
اوس کا جزا ملے گی دیکھو اس حدیث میں آپ نے عقل سے بڑھ کر کوئی مرتبہ نہیں بتلایا اور نہ
عقل کے اوپر کوئی چیز بتلانی پہ عقل کو کسی چیز کی قسم بھی قرار نہیں دیا جس سے معلوم ہوتا
کہ عقل کے بہت سے اقسام ہیں اور عقل ان سب کے لئے مقسم ہے اور مقسم لینے اقسام
کلی کے اعتبار سے جنس ہوتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ اس لحاظ سے عقل ہی جنس ہے

نہ نوع۔ پہرہ بات کہ عقل کہاں رہتی ہے اسکے متعلق امام الکبیر و امام شافعی کا یہ خیال ہے کہ اسکا محل دل ہے اور اسکا نور دماغ میں ہوتا ہے گونا گویا امام اسکا مقام سر تک پہنچتے ہیں بقول صاحب قاموس اسکے ابتداء کا وقت وہ ہے جبکہ جنین میں روح پہنچ جاتی ہے

اور زمانہ بلوغت تک بڑھتی رہتی ہے بعض حکما درجہ عقل بالغ عقل فعال کہتے ہیں یہ اسکی یوں تصریف کرتے ہیں کہ جب نفس اپنے کمال تک پہنچ جاتا ہے تو اسوقت اسکا نام عقل فعال کہتے ہیں اسفار میں لکھا ہے کہ اس عقل کے ذریعہ علمی کمالات اسطرح حاصل ہوتے ہیں کہ خیالات محسوسہ جب قوت خیال میں آتے ہیں تو ان سے باہمی مشارکت اور

مفاہرت کی وجہ سے معانی کلمہ حاصل ہوتے ہیں لیکن وہ شروع شروع میں سفید اور باہک اور کمر معلوم ہوتے ہیں جیسا کہ اندھیری جگہ چیز پاؤ جو آگاہ ہو کہ صحیح و سالم ہو کر دہندگی نظر آتی ہے پہرہ جب رفتہ رفتہ نفس کی استعداد بڑھتی جاتی ہے اور اسکا آئینہ شکوک و شبہات کے رنگارنگ سے صاف ہو جاتا ہے اور آئینہ صفا صفا قلبی بھارت باطنی آئے لگتی ہے اور فکری حرکات اور اور کی امور کی مہارت سے نفس کا آئینہ صفا

ہوتا جاتا ہے تو عقل فعال کا نور نفس پر اور نفس کی خیالی اور وہی صورتوں پر پڑتا ہے یہاں تک کہ نفس کو عقل بالغ بنا دیتا ہے پہرہ خیالی اور وہی صورتیں معقولات بالغ (وہی) اور عقلی امور میں پس عقل فعال اس حالت میں نفس اور نفس کی خیالی اور وہی صورتوں

کے ساتھ ایسا ہوتا کہ جیسا کہ آفتاب اپنے طلوع کے وقت چہرہ بنایا اور خیالی صورتوں اور تمام قابل دید چیزوں پر اثر ڈالتا ہے گویا عقل فعال آفتاب کی مانند ہے اور نفس کی قوت ہر ایسی ہے جیسے آنکھ کی قوت بصارت اور نفس کے سامنے خیالی صورتوں کی ایسی مثال ہے

جیسے آنکھ کے سامنے قابل دید اور خارجی چیزوں کی صورتیں جیسے آفتاب کے طلوع سے پہلے اندھیرے میں قوت بصارت کام نہ لیتی اسطرح قابل دید چیزیں بھی نظر نہیں آسکتی

لیکن جب آفتاب طلوع ہوتا ہے تو قوت بصارت بھی دیکھ سکتی ہے اور قابل دید چیزیں بھی نظر آئے لگتی ہیں بالکل اسطرح جب عقل فعال کا نور طلوع ہوتا ہے اور اسکی روشنی تمام درکات اور وہی و خیالی صورتوں پر پڑتی ہے تو نفس کی قوت بالغ اسوقت عقل بالغ

ہو جائیگا ہے یعنی نفس ہو وقت عاقل بالقوہ کے درجے سے ٹھکڑے عاقل بالفعل کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے یہاں تک کہ اپنے ذاتی اور عرضی صفات میں تیز کرنے لگتا ہے اور تمام چیزوں کی حقیقت و ماہیت میں فرق کرنے لگ جاتا ہے پس اس وقت انسان عقلی انسان ہو جائیگا اور اس کے تمام محسوسات معقولات ہو جاتے ہیں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ عقل ہر ایک چیز کا اگرچہ محال اور غیر ممکن ہی کیوں نہ ہو تصور کر سکتی ہے جیسے عدم محض دو صندوق کا جمع ہونا یا باریتعالیٰ کا شریک وغیرہ محالات اور متعذبات پر حکم صادر کر سکتی ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ دو صندوق کا جمع ہونا محال ہے عدم محض کو کسی چیز نہیں یا شریک باریتعالیٰ ہی موجود نہیں دیکھو ان مثالوں میں ایک جزو مبتداء ہے اور دوسری جزو خبر ہے مگر عقل نے ان مثالوں کے مبتداء کی صورت باطلہ کو عقل میں حاصل کر کے پہراں پر وہ صفت جو ان کے قابل تھی لگا دی یا یوں سمجھو کہ عقل یہ تصور کر سکتی ہے کہ اجتماع التفیضین یا عدم محض یا دور یا تسلسل وغیرہ محال اور منہج ارشاد کسی قسم کی اشیاء میں اس لحاظ سے چیزیں عند العقل حکم کئے جانے کے قابل ہیں مگر اس اعتبار سے کہ یہ چیزیں غیر ممکن اور محال ہیں لہذا اس قابل میں کہ دیگر حکم انتفاع کا صادر کیا جاوے گا یا عقل ایک چیز کو ایک ہی وقت میں دو مختلف اعتباروں سے ملحوظ رکھ کر اس پر اس کے مناسب حکم لگا سکتی ہے یا در یہ بات عند العقل محال نہیں رہے یہ مقام غور کرنے کے قابل ہے کیونکہ بہت دقیق ہے۔

فصل آٹھویں

اس بیان میں کہ عقلی قولوں کا اور اک حواس ظاہری کا اور اک طاقتور ہوتا ہے اور قوت قلبہ استیلا پر قادر ہے کہ کثرت کی وحدت و وحدہ کی کثرت تصور کرے اشارہ سرسری فکر کرنے والے کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ظاہری حواس کا اور اک حواس باطنی کے اور اک ہوتوی ہوتا ہے لیکن حقیقت میں یہ بات نہیں بلکہ ظاہری حواس کا اور اک و باطنی حواس کا باطنی ہوتا ہے۔

عقل کے کردار اور کیفیت جو اس کے ظاہری کے طرف میں امور متضادہ اور حالات متناقضہ
 جمع نہیں ہو سکتے مگر تولد عقلی میں یہ امور آپس میں مزاحمت نہیں کرتے اور سمیں متضاد کیفیتیں
 جمع ہو جاتی ہیں کیونکہ نفس امور متضادہ کو بلا مزاحمت اور اک کر سکتا ہے وچراگی یہ ہے
 کہ جو دو صورتوں کو مادی صورتوں پر باعث مادے سے خالی ہونیکے ترجیح ہے اگر عقلی وجود کو
 مادی نقصوں سے دور کر دیا جاوے تو حسی جو دے زیادہ لطیف ہو جاتا ہے پس جو کچھ
 چیز صفائی اور لطافت میں ترتیبی کرتی جاتی ہے وہ اپنی اصلی اور پہلی نوع سے نکلتی جاتی ہے
 اور پہلو میں ایسی آفات و کیفیات پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں جو اسکی پہلی حالت میں نہ تھے۔
 اسی طرح حسب قدر زیادہ لطیف ہوتی جاتی ہے اور بقدر زیادہ مصفی ہوتی جاتی ہے یہاں تک
 کہ اپنے اس وقت ازواج سے ممتاز و متفارض ہو جاتی ہے پھر کسپہر دو کسرا حکام صادر ہوتے
 لگتے ہیں جیسا کہ جنین کا مادہ جب اسکی صورت طبعی پوری ہو جاتی ہے تو نفسانی صورت
 میں تبدیل ہو کر نفع روح کے قابل ہو جاتا ہے پھر باہر آنے کے بعد وہ نفسانی صورت
 درجہ بدرجہ یہاں تک ترقی کر جاتی ہے کہ آخر میں اگر عقل بالفعل ہو جاتی ہے اسوقت
 اسپر وہ صفات جو درجہ طبیعت میں صادق آتے تھے صادق نہیں آتے۔ اور وہ صفات
 جو اسدرجہ میں اس سے ملو بہ ہو اب صادق آتے ہیں وچہ یہ ہے کہ نفس جب بدن کثیف سے
 تعلق پکڑتا ہے اور جسمانی ضروریات اور مادی حاجتوں کی تدبیر میں مصروف ہوتا ہے تو
 اس وقت اسکی حالت نہایت کمزور ہوتی ہے جس سے عالم عقلی کی طرف پرواز نہیں کر سکتا
 کیونکہ ہر وقت تغیر و تبدل کی حالت میں رہتا ہے نیز اسوقت اسکا مظہر دماغ میں جرم بخاری
 ہوتا ہے اور وہ خود کھلے اور تبدیل کی حالت میں ہے اسلئے ان تعلقات اور بانعات کیوجہ
 سے نفس کا پرواز اعلیٰ تک نہیں ہو سکتا لیکن جب ان تعلقات اور بانعات سے فارغ
 ہو جاتا ہے اور تمام جسمانی قوتیں اپنے مادی افعال سے معزول ہو جاتیں تو اس حالت میں
 تمام خیالی اور خارجی مادی صورتوں میں کچھ فرق نہیں رہتا اسوقت نفس کی قدرت اپنے اصلی
 کی طرف رجوع کر لے اور بغیر وساطت حواس ظاہری کے کام کرتا ہے جیسا کہ خواب یا ہیوشی
 یا حتی یا متعزاق یا اسکا کہ جو قدرت میں مشاہدہ ہوتا ہے اسوقت نفس عام جسمانی تعلقات

اور بہ کنی تو قعات سے فارغ ہو جاتا ہے اور حجاب اٹھ جاتا ہے اور وہاں ذاتی طاقتوں سے بلا مادہ منتقل ہے دیکھتا ہے سونگھتا ہے چکھتا ہے ٹٹولتا ہے پس ان تمام قوتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس کھلے سوائے ان ظاہری حواس کے اپنی فطرتی اور ذاتی قوتیں بھی ہیں جو حواس ظاہری سے نہایت لطیف ہیں درحقیقت انکی اصلی قوتیں وہی ہیں اور ظاہری حواس بمنزلہ پوست اور غلاف ہیں پس مدعا مطلوب ثابت ہو گیا۔

پھر صریح حواس ظاہری میں مشترک کی طرف راجع ہوتے ہیں اور وہ سب اپنے اپنے مقاصد میں مشترک کے پاس جمع کر دیتے ہیں اسی طرح نفسانی قوتیں رقت مدرکہ و محرکہ بھی ایک ہی قوت کی طرح راجع ہوتی ہیں جبکہ ذات نفس لوارائی کہتے ہیں پس جب نفس بدن کی تدبیر کرنے کی حالت میں اپنی استعداد آزاد ہو سکتا ہے اور اپنے اصلی جوہر کی طرف رجوع کر سکتا ہے اور شبانی تعلقات کو ترک کر دے اور صرف ذاتی تمکک پہنچ سکتا ہے تو اب قیاس کرنا چاہیے کہ جب بدن کے نفس سے بالکل پاک ہو جائے گا اور پورے طور پر اپنے اصلی مبداء اور نشا کی طرف لوٹ آئے گا تو محال ہے کہ نفس کی کسی طاقت ہوئی ہوگی بیشک ہندرجہ میں اگر اس کے باطنی حواس امور خارجی کے اور اک میں بڑے قوی ہو جاتے ہیں اسحالت میں ہر ایک چیز کو بطور مشاہدہ محسوس کرتا ہے اور آخر میں اس کے اعمال اور اعتقادات کی صورتیں صاف صاف دکھائی دیتی ہیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے فَكَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ یعنی آج ہم نے تیرا پردہ کھول دیا اور تیری آنکھ تیز ہو گئی ہے حال کلام یہ ہے کہ نفسانی طاقتوں کا اور اک حیوانی طاقتوں سے طاقتور ہے اسلئے چند وجوہات سوان و دلائل میں فرق ہے وجہ اول یہ کہ وہ مادی صورتیں ایک دوسری کی مزاحمت کرتی ہیں اسلئے دو مخالف مادی صورتیں ایک وقت ایک محل میں نہیں سما سکتیں کیونکہ ایک چیز عینک کسی خاص شکل و رنگ روپ میں موجودہ دوسری شکل و رنگ و روپ کو نہیں قبول کر سکتی تاوقتیکہ پہلی صورت زایل نہ ہو جاوے تمام ذائقہ و چیزیں خوشبودار ہستیا اور مختلف اصوات کا بھی یہی حال ہے کیونکہ وہ بھی باہم مزاحم ہوتی ہیں لیکن نفسانی صورتیں جو بذریعہ ادراک معلوم ہو سکتی ہیں ایک دوسری کی مزاحمت نہیں ہوتی کیونکہ جس مشترک سب کو جمع کر کے نفس کے سامنے حاضر کر دیتی ہے

یہی حال تمام باطنی جہوں کا ہے کہ ان کے مدارکات میں ہی کسی قسم کی مزاحمت اور مخفی لغت نہیں
 ہوتی بلکہ وہ ہر ایک مخالف و موافق امر کو جمع کر کے نفس کے سامنے حاضر کر دیتے ہیں۔
 وجہ دوم یہ ہے کہ بڑی مادی چیز چھوٹی مادی چیز میں نہیں سما سکتی جیسا کہ پہاڑ راہی میں نہیں
 نہ دریا جوں میں سما سکتا ہے اور عقلی صورتوں اور نفسانی وجودوں میں یہ بات نہیں بلکہ اس پر
 تمام چھوٹی بڑی چیز سما سکتی ہے جیسے نفس میں تمام زمین و آسمان اور جو کچھ ان کے درمیان ہے
 ایک ہی دفعہ بغیر کسی مزاحمت کے آسکتے ہیں جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ مومن کا دل عرش
 اعظم سے بھی بڑا ہے اس عدم مزاحمت کی وجہ یہ ہے کہ نفس کی کوئی خاص صفت و مقدار نظر
 نہیں جیسے کہ پہلے اس امر کی تشریح ہو چکی ہے وجہ سوم یہ ہے کہ تمام مادی کیفیتیں جو اس کی ذیل
 میں داخل ہوتی ہیں اور وہ کسی نہ کسی جہت میں ضرور ہوتی ہے لیکن نفسانی کیفیتوں کا یہ حال
 نہیں وجہ چہارم یہ ہے کہ ایک مادی چیز کو بہت آدمی محسوس کر سکتے ہیں جیسے کہ آواز کو
 بہت آدمی سن سکتے اور ایک آدمی کو بہت آدمی دیکھ سکتے ہیں سب ایک خوشبو کو بہت آدمی
 سونگھ سکتے ہیں مگر نفسانی صورتوں کا یہ حال نہیں ہوتا کیونکہ جو چیز کسی کے خیال میں پہنچا
 ہوتی ہے اس پر دوسرا آدمی مطلع نہیں ہو سکتا اور جو بات کسی کے دل میں ہو اس کو
 کوئی دوسرا آدمی نہیں جان سکتا وجہ اس کی یہ ہے کہ جو نفسانی اور ذہنی صورتیں بہت
 وجود جی اور مادی صورتوں کے زیادہ طاقتور ہوتی ہیں پہر یہ بات یہی ہے کہ قوت قلم
 واحد کی کثرت اور کثیر کی وحدانیت پر بھی قادر ہے یعنی عقل کے نزدیک ایک چیز زیادہ ہو
 سکتی ہیں اور زیادہ چیزیں ایک بن جاتی ہیں کثیر کی توحید و طرح سے ہوتی ہے (۱) صرف
 تکمیل سے اور یہ ہوتی ہے کہ عقل ایک مفہوم نوعی کو اس کے باقی افراد داخل و شتمات
 اور علو مراتب سے خالی کر دیتی ہے ہر حقیقت نوعیہ کی ایک ہی اہمیت رہ جاتی ہے (۲) ترکیب
 اور ہمہ محیط ہوتا ہے کہ ذہن مفہوم جنسی اور فعلی کا اعتبار کر کے جنس کو مفصل کیساتھ الیہ الاملا
 تیا ہے کہ اس سے ذہن میں ایک ہی اہمیت حاصل ہوتی ہے پہر توحید کی کثرت یوں ہوتی ہے
 کہ ذہن عقلی صورتوں کو محسوس خیال کر کے انکو جسمانی صورتوں کے قائل نہیں ٹھہرا لیتا ہے پہر
 جنس کو مفصل سے ممتاز کر دیتا ہے اس صورت میں ایک ہی جیسی چیز عقل کے نزدیک کثیر معلوم ہوتی ہے

مادی چیز کو محسوس کی خاص شکل وضع کے اپنے محسوس کرنے والی قوت سے لے لیتا ہے گویا
 اس حالت میں اور اک کے لئے متین چیزیں شرط ہیں اول مادہ کا حاضر ہونا دوم اس مادہ کا
 کسی خاص شکل و صورت پر مبنی ہونا سوم اس مادہ متشکل کا امر جزئی ہونا یہی شرح اشارات
 میں لکھا ہے خلاصہ یہ ہے کہ حساس کے معنی میں کسی چیز کو جو اس ظاہری سے دریافت کرنا جیسا کہ
 شرائط مذکورہ سے ثابت ہوتا ہے اور یہ بات بھی پوشیدہ نہیں کہ جو اس ظاہری کسی غائب اور
 دور از نظر چیز کو معلوم نہیں کر سکتے اور نہ ہی معانی جزئیہ کو محسوس کر سکتے ہیں اور نہ ہجرات
 عن المادہ کا اونکو علم ہو سکتا ہے صرف اودنی اشیاء کو شرائط مذکورہ کے ساتھ معلوم کر لیتے
 ہیں۔ مان جس مشعر کہ (جو جو اس اطنی سے ہے) بغیر حضور مادہ و تکلیفی ہوئی شکلوں کا ظاہری
 جو اس کے ساتھ معلوم کر لیتی ہے کیونکہ اسکا اور اک ایک قسم کا خیال ہوتا ہے ایسے شرح اشارات
 کے کسی مکتبہ پر لکھا ہے کہ خیال سے یہ مراد ہے کہ جس مشعر کہ خیالی صورتوں کا اور اک کرنے
 یہ معانی جزئیہ کا کیونکہ یہ کام قوت و ہم کلے اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ امر محسوس کسی بالذات
 ہوتا ہے اور کسی محسوس بالذات و بالعرض نہیں اس معنی کے اعتبار سے اور اک علم کی ایک
 خاص قسم ہو گا جو بالحواس اور شرح طوالے میں بھی لکھا ہے۔ بعض جمع ہو چکنا کا یہ خیال ہو
 کہ اور اک علم مترادف الفاظ ہیں انہوں نے علم کی یہ تعریف کی ہے کہ نفس مجرد کے سامنے
 ان اشیاء کی صورت حاضر ہو جائے جو مادہ سے خالی ہوں خواہ وہ مادی چیزوں کی صورت
 ہوں خواہ عقلی اور خیالی شکلوں کی تصویریں خواہ کلی ہوں یا جزئی۔ خواہ حاضر ہوں یا غائب
 پس اس تعریف کے تحت علم یا اور اک میں احساس تخیل اور وہم و تخیل مشبہ مل میں گویا اور اک
 کی یہ چار تہیں ہوں لیکن کسی نے اس تعریف پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تعقل جس کا عقلی
 اور مجرد صورتوں کا حصول ہوتا ہے بنوئی امر میں اور مجرد عن الہما وہم و تخیل ہی اور اسلی
 سے معنی کا مفہوم امر بنوئی کی حقیقت میں داخل ہونا محال ہے اور کسی نے علم کی تعریف یوں
 کی ہے کہ وہ ایک ایسی صورت ہے جو ذہن میں نقش ہو جاتی ہے اور معلوم شے کی ماہیت کے مطابق
 ہوتی ہے اور یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہم اپنے آپ کو جانتے ہیں اور اسکا اور اک بھی کرتے ہیں
 اس سے لازم آتا ہے کہ ایک چیز جو ہر بھی ہو اور عرض ہی ہماری ذات کی صورت ہماری

ذات کی مانند ہوگی حالانکہ ہماری ذات جو ہر ہے تو چاہیے تھا کہ ہماری ذات کی صورت ہی جو ہر ہوتی مگر وہ جو ہر نہیں ہے کیونکہ ذات کی صورت ذات ہی کے ساتھ قائم ہے اس کا قیام بالذات نہیں بلکہ ایک چیز کا ایک ہی حالت میں جو ہر اور عرض ہونا محال ہے اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ تمام فہمی صورتیں خواہ وہ کتنے ہی شخصیات سے خاص ہو جائیں بہرہی کلیتہ ہی رہتی ہیں ایسے کہ یہ بات اس کے کلیہ میں خلل انداز نہیں ہوتی کیونکہ اگر صورت مخصوصہ سے قطع نظر کی جائے تو عقل اس کے مشترک فیہ اور کلی ہونے میں انکار نہیں کرتی پس ذات کے علاوہ جو صفات ہیں ان کی طرف لفظ ھو سے اشارہ ہوتا ہے مگر اپنی ذات کی طرف لفظ آنا پس اگر ہمارا علم اپنی ذات کی نسبت ہماری ذات سے کوئی زائد وصف ہوتا تو ہم اپنی ذات کی طرف لفظ ھو سے اشارہ کرتے نہ آنا سے اور یہ بات باطل ہے پس معلوم ہوا کہ ہماری ذات اور ذات کی صورت ایک چیز ہے اور یہ دونوں جو ہر میں کوئی ان میں عرض نہیں بعض علم کی یوں تعریف کی ہے کہ وہ ایک اضافی اور نسبتی امر ہے حقیقت میں کچھ نہیں اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ ہم اپنی قوت حیالی کے ذریعہ اپنے اپنے پہاڑوں اور بڑے بڑے جنگلوں اور زمین و آسمان کا مشاہدہ کرتے ہیں حالانکہ یہ سب چیزیں جو ہر امور واقعی اور حقیقت میں موجود ہیں نہ کہ کسی اور چیز کی اضافی کیفیتیں ہیں شرح مواقف میں جو علم کی تعریف لکھی ہے وہ سب عمدہ اور احسن ہے وہ یہ ہے کہ علم ایک صفت ہے یا حالت ہے جس سے کسی چیز کی حقیقت اس شخص کے سامنے کھل جاتی ہے جو اس صفت سے موصوف ہو گیا ہو چیز میں ہر ایک چیز معدوم ہو جو ممکن غیر ممکن مفرد مرکب کلی اور جزئی سب شامل ہے الفرض علم ایک ایسی حالت ہے کہ اس حالت کی موجودگی میں ایسے شخص پر جہیں وہ حالت آگئی ہو ہر چیز کی پوری پوری حقیقت منکشف ہو جاتی ہے پس اس تعریف سے ظن جہل مرتب۔ اعتقاد اور تعلیم سب خارج ہو گئے کیونکہ ان صورتوں کی نسبت صرف دل کا خیال و اعتقاد ہوتا ہے اور اس میں اس چیز کی حقیقت اس شخص کے سامنے منکشف نہیں ہوتی۔

فائدہ

جیسے جہل و وقیم پر ہے جہل بسیط و جہل مرکب ہی طرح علم ہی و وقیم پر ہے علم بسیط اور علم مرکب علم بسیط یہ ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کو جانتا ہے اور یہ بات تمام مخلوقات کے دل میں پائی جاتی ہے حالانکہ اسکے ادراک کی کیفیت نہیں جانتا اور یہہ ہی نہیں جانتا کہ جس چیز کو میں نے کلمہ سے تعبیر کیا جاتا ہے وہی حق تعالیٰ ہے اور علم مرکب ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کے وجود کا ادراک کرے اور اس ادراک کی حقیقت ہی سمجھے اور یہہ ہی جانے کہ جس چیز کو وہ محکوم کر چکا ہے وہی حق تعالیٰ ہے۔ پھر اس پر وہ غفلت (حجاب) اور سیاہی قلب کا کھٹاف امام شعرائی نے یوں کیا ہے آپ فرماتے ہیں کہ میرے پیر کا قول ہو کہ جسطرح زیادہ دوری حجاب کا باعث ہے اسی طرح زیادہ قرب ہی حجاب کا موجب اور میں اپنے پیر سے سنا کہ وہ اپنے خاص دوستوں سے فرماتے تھے کہ بندے کا حجاب اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ اپنے آپکو دور اور غیر مہتمم ہے اور نہیں جانتا کہ وہ میں ہی ہوں پھر اپنے دل سے اپنے آپکو دیکھتا ہے مگر شناخت نہیں کرنا کہ وہ وہی ہے اور اس کی حقیقت کے برخلاف کہہ رہا ہے کہ مجھے ہر چیز میں خدا نظر آتا ہے لیکن آخر کار جان لیتا ہے کہ وہ وہی ہے ۷

دیسویں فصل

اسان کہ نفس کو کون سی چیز معارف و دقائق ادراک سے منع ہوتی ہے

جاننا چاہیے کہ انسان میں معارف و دقائق کا محل اور علوم و فنون کا منبع صرف انسانی نفس ہے جو لطیفہ ربانی ہے تمام اعضا و اجزا جسمانی کی یہی نفس تدبیر کرتا ہے اور یہ نفس اپنی اصلی فطر کے لحاظ سے تمام اقسام کے علوم و فنون کی قابلیت رکھتا ہے پھر علمی صورتوں کے ساتھ اس کو وہ نسبت ہے جو آئینہ کو ششوس چیزوں کے ساتھ ہے چندان امور ایسے ہیں جو نفس کو صورت عادیہ اور دقائق حکمیہ سے روک دیتے ہیں جیسا کہ آئینہ کی حالت میں ہوتا ہے

(۱) جب اوس کی اصل فطرت میں نقصان آجاتا ہے تو پہلے اوس میں حقائق اور معارف کا عکس نہیں پڑتا گو یا اس حالت میں اُس کے کمالات بالقوہ ہوتے ہیں نہ بالفعل جیسا کہ بچوں میں مشاہدہ ہوتا ہے اُس وقت نفس انسانی کی مثال اُس لوہے کی طرح ہوتی ہے جو نہ بچلا یا گیا ہو اور نہ صیقل کیا گیا ہو اس حالت میں یہ لوہا آئینہ کا کام نہیں دیکھتا ہی اگرچہ صیقل ہونے کے بعد اس کام کے قابل ہو سکتا ہے (۲) جب نفس کا آئینہ بڑا ہوا تو نفسانی کی کدورت سے مکدر و مہیلا ہو جاتا ہے اور معاشی کے رنگارنگ سے رنگ آلودہ ہو جاتا ہے اس حالت میں ہی اس سے معارف و حقائق ظاہر نہیں ہوتے جیسے کہ رنگ خورد آئینہ میں کوئی صورت ظاہر نہیں ہوتی اگرچہ اوسکی ذات میں کوئی نقصان ہی نہ آیا ہو پہلے نفس پر ہر ایک قسم کے افعال و اقوال کا اثر پڑتا ہے اگر وہ اقوال و افعال عقلیہ اور علمیہ ہوں تو نفس کے ذاتی کمال کو بڑھاتی ہیں بلکہ نفس کے معاد و مددگار بھی ہوتے ہیں اگر وہ اقوال و افعال ہنوی اور غضبانی ہوں تو اُسکو تھقیل کمال سے روکتے ہیں اور اس قسم کے شغل میں زیادہ مصروف ہونے سے وہیں ایک سیما نقطہ پیدا ہو جاتا ہے جیسے کہ آئینہ میں بھی ہو جلتے ہیں پر جب وہ نقطہ بڑھ جاتا ہے تو سارے دل کو گھیر کر اُسکے جوہر خراب کر دیتا ہے اس حالت کا نام (سمران) ہے جو اللہ تعالیٰ کے اِس قول (رَبِّکُمْ سَمْرَانٌ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ مَا کَانَ لَوَ اَیْکِسْبُوْنَ) میں پایا جاتا ہے اس آیت میں لفظ ران سے پہلی حالت فاسدہ مراد ہے یہی مضمون حدیث شریف میں بھی آیا ہے کہ جو شخص ایک حوجہ چوڑ دیتا ہے اُسکا ایک تہائی دل بیاہ ہو جاتا ہے اور جو دوسرا حوجہ چوڑ دیتا ہے اُسکا دل دو تہائی جو تیس جمعے متواتر چوڑ دیتا ہے اُسکا سارا دل بیاہ ہو جاتا ہے اسی واسطے امام شافعی کا قول ہے کہ

تَقْوَاتُ الْوَقْعِ سَوَاءٌ حِفْظٌ فَاَوْصَانِیْ لَیْ تَوَکَّ الْعَالِیْ
وَ اخْبِرْنِیْ بِاَنَّ الْعِلْمَ نَوْرٌ وَ نَوْرُ اللَّهِ لَا یُعْطِ الْعَالِیْ

ترجمہ میں اپنے استاد و کعب سے اپنی قوت حافظہ کی کمزوری کی شکایت کی انہوں نے فرمایا کہ گناہوں سے پرہیز کرنا چاہئے اور نہ بایک علم اللہ تعالیٰ کا نور ہے اور

بلکہ ان کی بد اعمالیوں کے باعث ان کے دلوں پر سخت دنگ پڑھ گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا لوگ نہنگاروں کو حاصل نہیں ہوتا۔ اکثر اوقات یہ خیال میرے دل میں آتا تھا کہ اگر علم گناہوں کے بچنے سے حاصل ہوتا ہے تو کیا وجہ کہ اکثر فاسق بلکہ کافر بھی برسے فاضل ہوئے ہیں صرف و نحو و علم ادب کے اکثر اہم راہضی گذرے ہیں۔ سطح علم حکمت طب و نجوم دہندہ وغیرہ عقلیہ کے موجد کافر ہوئے ہیں حالانکہ ان علوم میں بڑے فکر عمیق اور غور و تحقیق کی ضرورت ہوتی ہے۔ پھر ایسا جواب میری ذہن میں لیوں آیا کہ تاہنا کہ اس سے کثرت مراد ہے یعنی اکثر لوگ اتقار اور پرہیزگاری کی بدولت اعلیٰ علوم تک پہنچتے ہیں جو لوگ اس راستے کے بغیر تھک جا پہنچتے ہیں وہ نہایت تھوڑے ہیں اور قلیل پر کوئی حکم نہیں لگ سکتا کہ یہ خیال آتا کہ اتقار دایمان کی ضرورت صرف علوم شرعیہ کیلئے ہے کیونکہ ان علوم کی حقیقت ایثار اتقار اور کامل ایمان سے منکشف نہیں ہوتی صاحب ابریز کا بھی یہی خیال معلوم ہوتا ہے جہاں انہوں نے اپنے پیروں سے روایت کر کے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حق و نور کو پیدا فرما کر پیران کے اہل کو پیدا کیا۔ اسی طرح باطل و ظلمت کو پیدا فرما کر انکو بھی پیدا کیا جو ان کے باطل تھے۔

اسلئے اہل ظلمت کے لئے تاریکی اور گراہی کا دروازہ کھول دیا جاتا ہے اور اہل حق کیلئے حقانیت اور معرفت کا پس حق یہ ہے کہ خدا اور خدا کے انبیاء اور مشقون اور تمام دیکھ امور پر ایمان لایا جاوے جو خدا تعالیٰ کی عباد مندی سے علاوہ کہتے ہیں علوم شرعیہ ہی حق کی ذیل میں داخل ہوتے۔ ظلمت یہ ہے کہ خدا اور اس کے احکام سے انکار کیا جاوے اور دنیا کے فانی کے کاموں کو محبت کیجاوے (قرآن کریم اور حدیث شریف میں یوں تو جا بجا دنیا کی مذمت کی گئی ہے) مگر دنیا کی مذمت کے لئے ذیل کی ضرورت ایک حدیث کافی ہے فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ دنیا اور اسکی تمام چیزیں سولہ یاد خدا اور عالم طالب علم کے سب مانع ہیں اور عالم اور متعلم میں جو علم مقصود ہے وہ شرعی علم ہے اور حق گو یا اللہ تعالیٰ کا تو ہے اس سے مومن کامل اور عارف صادق ہی فائدہ اٹھا سکتے ہیں اور ظلمت ایک تاریکی ہے اور نفسانی مشغولات کا حجاب ہے جو اہل باطل پر چھا جاتا ہے جس سے ان کے دل سیاہ ہو جاتے ہیں انہیں حق کے دیکھنے سے آندھی ہو جاتی ہیں کان حق کی بات سننے سے بہرہ ہو جاتے ہیں یہ لوگ اسی فانی دنیا کی لذات میں مضمک ہو کر مہرمن اسمیں مستغرق ہو جاتے ہیں اور اسلئے اسرار حق اور کمالات صادق کا دروازہ انہیں بند کر دیا کہ انکو نہ

خدا نے اعلیٰ لئے ان کو اپنی معرفت سے محروم کر دیا ہے اور ان کو کفر کے پانی سے میرا ب کیا ہوتا ہے
 بٹھے بٹھے فلاسفر جو علوم علوی کے متعلق خبریں بتلاتے ہیں وہ بھی اسی قسم کے ہوتے ہیں
 انہیں یہی ظلمت کا پردہ پڑا ہوا ہوتا ہے کیونکہ اصلی معرفت کے اسرار سے ہرگز واقف نہیں ہوتے
 عالم علوی کی نسبت جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ سب خطا ہوتا ہے کیونکہ وہ تمام آثار و افعال
 کو نین کو افلاک و نجوم کی طرف منسوب کرتے ہیں اور کہہ ہی اہل ہل پر بھی ایسی حالت آجاتی ہے
 جس سے وہ امور فانیہ میں لغت کر سکتے ہیں جتنا کچھ کوئی دریا چلتا ہے۔ سو اس پر اڑتا ہے
 غیب سے چیزیں منگواتا ہے حالانکہ وہ کافر ہوتا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ نے
 نور کو پیدا فرمایا پھر نور سے فرشتوں کو پیدا فرما کر ان کو اہل حق و اہل نور کا مددگار بنا دیا ہے ایسی
 ہی اللہ تعالیٰ نے ظلمت و کفر کو پیدا کیا ہے پھر اس سے شیاطین کو پیدا فرما کر ان کو
 اہل باطل کا مددگار بنا دیا ہے اسلئے ان سے ایسے کام بھی صادر ہوتے ہیں جو معجزات کہتے ہیں
 ہوتے ہیں اسکو سیدنا راج کہتے ہیں لیکن اس سے ان لوگوں کو بجائے فائدے کے نقصان خیرات
 نصیب ہوتا ہے اسکے بعد پھر صاحب برزگیت ہیں کہ علوم فلسفہ اور ان کے امور متعلقہ کی صلیت
 ہے کہ حضرت ابراہیم کے زمانہ میں ایک شخص تھا جو حضرت ابراہیم پر ایمان لاکر ان سے عالم ملکوت
 اور لاہوت کے متعلق باتیں مانتا کرتا تھا منت ہمک اسکی یہی عادت رہی یہاں تک کہ کہہ رہی ملکوت
 و الارض کا دروازہ کھل گیا پھر اس نے عالم علوی اور افلاک و نجوم کی کیفیت کو معلوم کیا پھر
 اسی کو مقصود اصلی سمجھ کر اللہ تعالیٰ سے منقطع ہو گیا اور دین و دنیا کا خسارہ اٹھا کر صرف
 عالم علوی کے مشاہد سے خوش ہونے لگا اور ستاروں وغیرہ اجرام فلکی کے حرکات سے خبریں
 دینے لگا آخر کار حضرت ابراہیم کے دین سے مرتد ہو کر لوگوں کو اس علم کی تعلیم دینے لگا یہاں تک
 کہ فلاسفوں کا ایک گروہ بن گیا یہ تقریر ابراہیم کا خلاصہ ہے (یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ
 علوم شرعیہ کا دروازہ اس شخص پر کھلتا ہے جو نور حق سے فیضیاب ہوتا ہے اتفاقاً اگر
 کوئی گناہ اس سے صاف بھی ہو جائے تو اصرار نہیں کرتا یہی شخص عالم حقانی اور فاضل ثانی
 ہوتا ہے کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے اسی واسطے حدیث شریف میں آیا ہے
 کہ القوا نزلہ الہ صالما فانہ ینظر بنور اللہ یعنے عالم کی لغزش سے بچو کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ

نور سے دیکھتا ہے (۳) جب نفس اس جہت و اعتبار کو نہیں جانتا جس سے اسے مطلوب کا علم حاصل
 ہو سکتا ہے تو یہ امر نفس کو انکشاف علوم معارف سے مانع ہو جاتا ہے کیونکہ جب تک کسی چیز
 میں غور و فکر نہ کیا جائے اور اس کے مقدمات کو جو اس مطلوب خاص کے مناسب ہوں، اسی اعتبار
 سے اختیار نہ کیا جائے اور جس سے نتیجہ مطلوب حقیقت نکل سکتا ہو اس وقت تک اس کا پورا پورا علم حاصل
 نہیں ہو سکتا یہ نہیں ہو سکتا کہ جس طریق سے چاہو نتیجہ نکال لو پس جب مقدمات حسب شمار
 جمع ہو جاتے ہیں تو امر مطلوب بھی خود بخود عیاں ہو جاتا ہے گویا بغیر مقدمات کے کوئی
 علم حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ علوم مطلوبہ فطرتی ہیں اور نہ ضروری بدیہی بلکہ اور علوم سائنسی
 مدد سے حاصل ہوتے ہیں جو علم پہلے حاصل ہو چکے ہیں وہی مقدمات صغریٰ و کبریٰ کا کام
 بھی دیتے ہیں پس ان دونوں مقدمات کے ملنے سے تیسری چیز کا علم حاصل ہو جاتا ہے جیسو
 زو مادہ کے ملنے سے بچہ پیدا ہوتا ہے مثلاً اس بات کے علم کے واسطے کہ جہاں حادثہ ہے
 جب تک پہلے دو باتیں معلوم نہ ہوں اور ان کی حقیقت اچھی طرح ذہن نشین نہ ہو چکی ہو تب تک
 یہ نتیجہ کہ جہاں حادثہ ہے حاصل نہیں ہوتا (اول) یہ کہ جہاں مقصود ہے دوم یہ کہ جو
 متغیر سووہ حادثہ ہوتا ہے پس یہ مفہوم کہ تمام مخلوقات حادثہ اس وقت سمجھ میں آسکتا ہے
 جبکہ پہلے ان دونوں باتوں کا علم ہو کہ جہاں میں ہمیشہ تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے اور جہاں تغیر و
 تبدل کا وصف ہو وہ ضرور حادثہ ہوتی ہے جو شخص ان دونوں ضروری اور بدیہی باتوں کا
 علم رکھتا ہو وہ تو ان کے ذریعہ تیسرے علم نظری (یعنی جہاں حادثہ ہے) کو سمجھ سکتا ہے
 لیکن جو شخص ان دونوں باتوں کا علم نہیں رکھتا اور جہاں کے تغیر و تبدل کو بھی نہیں سمجھ
 سکتا اس کے واسطے کہ جہاں حادثہ ہے، کا علم حاصل ہے بلکہ ایسے شخص کے واسطے ان مفہومات
 کے لئے جو اس شخص کے لئے نظری ہیں دوسرے مفہومات بدیہی ہوں گے جن کی مدد سے
 پہلے وہ ان کو درجہ بدایت میں لاکر پہر ان کے ذریعے (جہاں حادثہ ہے) کے مطلب کو سمجھ سکا
 پس معلوم ہو کہ ہر کمال معارف اور ان کی ترتیب کا جاننا بھی نفس کے مانع سے ہے اسکی
 مثال یوں سمجھنی چاہیے کہ صاف آئینہ بھی باوجود صفائی اور قابلیت جوہر کے اس چیز کی
 صورت کو جو آئینہ کے مقابل نہیں دیکھ سکتا۔ اگر جہت مخالفہ میں دیکھنے کی ضرورت پڑے

تو دوائیوں کی ضرورت پڑتی ہے اس طرح نفس اگرچہ اپنی اصلی فطرت میں پاک ہو اور
 شہوات نفسانی کی کدورت کی ہی صفات ہو تو بھی جب تک امر مطلوب بعد اپنے مناسب
 مقدمات کے نفس کے سامنے نہیں آئیگا تب تک نفس پر اس امر مطلوب کی حقیقت متکشف
 نہوگی پس ہی اسباب میں جو نفس کو معرفت حقائق اور حصول دقائق سے روکتے ہیں
 ورنہ ہر ایک نفس اپنی اصلی فطرت کے رو سے تمام اشیاء کی حقیقت جاننے کے قابل ہے
 کیونکہ وہ لطیفہ ربانی سے انسان اسی لطیفہ شریف کی بدولت دیگر حیوانات سے ممتاز ہے
 چنانچہ حدیث شریف **لَوْ لَا الشَّيْطَانُ لَمْ يَكُنْ مَعْنَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَمْ يَنْظُرُوا إِلَى**
مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ اسی قابلیت کی طرف اشارہ کرتی ہے ہاں اتنی بات ضرور ہے
 کہ یہ استعداد اور قابلیت تمام نفوس میں یکساں نہیں ہوتی بلکہ متفاوت ہوتی ہے۔ کیونکہ
 ہم دیکھتے ہیں کہ بعض لوگوں کے ایسے ذہین اور ذکی ہوتے ہیں کہ تھوڑی سی محنت اور
 ادنیٰ توجہ سے ایسی ایسی باتیں سمجھ جاتے ہیں جنکو بوڑھے ہی نہیں سمجھ سکتے
 اور انہیں باتوں کو دوسرے لوگ بڑی کوشش کے بعد ہی نہیں سمجھتے انکا ذہن کچھ ایسا
 روشن ہوتا ہے جو دوسروں کا نہیں ہوتا۔ حالانکہ انہوں نے علوم رسمہ اور معمولی فنون
 ہی حاصل نہیں کئے ہوتے اور بعض ایسے غبی اور کند ذہین اور مولے عقل کے ہوتے
 ہیں کیا وجود سخت محنت اور کوشش کے ہی کچھ حاصل نہیں کر سکتے اور ساری عمر اسی
 ابتدائی حالت میں گزار دیتے ہیں انحصار تمام طاعات اور علوم و معارف کی تحصیل سے
 مقصود بالذات یہ ہے کہ نفس کی صفائی اور طہارت قلبی حاصل ہو جیسا کہ اس آیت قد
اقْلَمَ مَنْ ذَكَاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا سے معلوم ہوتا ہے پر محض طہارت صفائی
 ہی کمال نہیں کیونکہ یہ عدی امر ہیں اور عدم کمال نہیں ہوتا بلکہ اس سے مراد نوز ایمان
 حاصل کرنا اللہ کی صفات اور افعال کی معرفت کو حاصل کرنا اور اس کے رسولوں و کتابوں
 و فرشتوں اور قیامت پر ایمان لانا ہے پس جس شخص کا سینہ اسلام کے لئے کھل جاتا ہے

ملکہ اگر شیطانی کی آمد و رفت انسان کے دلوں پر ڈگنی رہتی تو عالم عدوی کے حالات معلوم کر لیتے +
 تہ جیسے نفس کو شہوات و پاک کیا اور سنے رہائی پائی اور جس نے اسکو غریب سے آلودہ کیا وہ محروم رہا۔

اپنے رب کی طرف سے نازل پر ہے اسلئے شرح صدر ہی فقط علوم حکمت کی غرض غایت ہے
اور نواز الہی حکمت نظریہ کی نہایت اور حکم الہی دونوں کا جامع ہے جیسے یہ باتیں ہیں
وہی سچا مومن ہے اور یہی بڑی کامیابی ہے ۔

گر سہی خواہی کہ نوز حق دولت حاصل کند
صاف مشو با صاف وازا کوکان کن جتنا ب

فصل کیا یہوں

اس بیان میں کہ نفس کلیات کو تو بلا واسطہ ادراک کرتا ہے آیا خبریات کو
بھی جس سے ادراک کرتا ہے یا جو اس کے بغیر

تمام حکما و علما اس بات پر متفق ہیں کہ امور کلیہ کے جاننے والا محض نفس ہی جو اس نطریہ اور باطنی
کی مدد کو بغیر جانتا ہے کیونکہ یہ جو اس کلیہ کو محسوس نہیں کر سکتے وجہ یہ ہے کہ امور کلیہ روح
شکل مقدار مثل مکان و زمان سے پاک ہوتے ہیں اور جو اس صرف اس چیز کو پہنچتے ہیں
جن کی کوئی خاص شکل اور مقدار نہ ہو حالانکہ ہم اچھی طرح سے جانتے ہیں کہ ہم کلیات کا ادراک
یہی کر رہے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ انکو صرف ہمارا نفس ناطقہ ہی جانتا ہے دحوہ
اور یہی بات اسلئے مجرد ہونے پر یہی دلیل ہے اگر نفس مجرد نہ ہوتا تو کلیات کی صورتوں
کا محل ہی نہ ہوتا اور نہ انکو سمجھ سکتا پس جبکہ وہ صورت کلیہ کا محل ہے اور صورت کلیہ غائر
ادیر سے خالی ہوتی ہیں اور ہمیں کسی قسم کا وضع یا مقدار وغیرہ کیفیات کو یہی دخل نہیں
ہوتا تو جو انکا محل ہو گا وہ یہی اسی قسم کا ہو گا کیونکہ اگر محل مادی ہو گا تو اسکو کلیات
اپنے مجرد ہونے کی وجہ سے قبول نہ کر سکیں گے کیونکہ صفت اپنے غیر صفت کی طرف داخل نہیں
ہوتی بلکہ جس کی طرف ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ نفس ہی مجرد ہے جو صورت کلیہ کا
محل ہو جاتا ہے اور صورت کلیہ کے نفس کی طرح قائم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ صورت

امور کثیرہ کے مطابق ہوتی ہے اور سب پر یکساں صادق آجاتی ہے کیونکہ اس کا وجود سب پر
 بطریق انضمامی وجود ہوتا ہے اس لئے وہ دوسرے امور پر خواہ ذہنی ہوں خواہ خارجی ہوں۔
 کہا کر ان سے متحد ہو جاتا ہے مثلاً جب کوئی آدمی نظر آتا ہے تو نفس ناطقہ اس سے مفہوم
 نطق حیات، قوت، احساس حرکت سکون اور کثابت وغیرہ انسانی اوصاف متفرع
 کر لیتا ہے اور دیکھنے والی عقل کے ذہن میں انسان کی شکل تشخصات کے عوارض سے خالی
 ہو کر حاضر ہو جاتی ہے یہی صورت تمام افراد انسان پر صادق آتی ہے پس جب کوئی
 اور انسان دیکھنے میں آتا ہو تو بعینہ یہی صورت حاصل ہوتی ہے لیکن جب کوئی ایسی چیز
 نظر آتی ہے جو انسان کی حد سے ہو۔ بلکہ گھوڑا اور گدھا وغیرہ حیوان ہو تو اس وقت جو
 صورت متفرع ہو کر ذہن میں آئے گی وہ انسان کی صورت کے غیر ہوگی اور جو صورت
 جو نفس سے قائم ہوتی ہے جب وہ خارج میں کسی شکل سے متشکل فرض کیا جائے تو وہ
 اس دیکھی ہوئی چیز کے فرد سے ہیں ہوگی اسفار و مہین لکھا کہ نفس ناطقہ انسان
 کی ماہیت کو بعد اس کے جوہریت اعضا صادق لازمہ و مفاد کے اور کہہ کر اسے لیکن نہ
 اس طرح پر کہ وہ اوصاف مخصوصہ ہر انسان کی ذات پر صادق آئیں اور تمام انسانوں پر
 وہی اوصاف مشترک ہوں البتہ عقل میں اس امر کی بھی ضرورت نہیں کہ ماہیت انسان
 کو ماہیت عوارض سے خالی کیا جاوے اور سوائے ماہیت انسان کے باقی ماہیت عوارض
 کو نکال دیا جاوے اگرچہ یہ بات بھی ہو سکتی ہے لیکن ضروری یہی بات ہے کہ ماہیت انسان
 کو صرف وجود خارجی اور مادی سے خالی کر لیا جاوے کیونکہ جس خاص شخص سے ارکلی
 زائل ہو جاتا ہے اور وقوع اشتراک کی مخالفت ہو جاتی ہے وہ علیحدہ امر ہے جو ماہیت
 علاوہ ہوتا ہے جو اشتراک سے بالغ ہوتا ہے پس جب وجود خاص سے قطع نظر کر لیا جاوے
 تو عقل میں حالت میں تجویز اشتراک سے نکال کر رکھے گی اور ایک نوع دوسری نوع سے الگ
 ہو جائے گی اگرچہ اس کے ساتھ ہزاروں خصوصیات شامل ہو جائیں کیونکہ تیار اور شخص
 میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے تو یہ معنی میں کہ ایک حقیقت کو اس کی دوسری اشتراک
 سے علیحدہ کر لیا جائے اور شخص اسی چیز کے اعتبار سے ہوتا ہے ہر امور جزئیہ کو اور اک

میں یہی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ نفس ناطقہ انکو بالکل نہیں جانتا بعض کا خیال ہے نفس
 ناطقہ انکا ادراک کر رہا ہے مگر بذریعہ حواس کوئی کہتا ہے کہ نفس ناطقہ بغیر کسی حواس کی
 ادراک کے انکو ادراک کرتا ہے متقدمین فلاسفہ کا قول ہے کہ جزئیات کے درک محض حواس میں
 نفس کو انکی کچھ خبر نہیں ہوتی اسکے چند وجوہ ہیں وچھ اول یہ ہے کہ ہر ایک قوت جس
 اپنے ہی محسوسات کا ادراک کرتی ہے دوسری حس کے محسوسات کی اسکو کچھ خبر نہیں
 ہو سکتی ایسے نفس بھی اپنے ہی مناسب ہیاہ کو محسوس کر گیا اوس کو دوسرے کے کام سے
 کچھ سروکار نہیں دیکھ دویم یہ کہ جب کسی حس میں کوئی آفت آتی ہے تو وہ بیکار ہو کر اپنا
 کام نہیں کر سکتی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک حس کو متعلق خاص خاص کام ہیں وچھ سوم
 یہ ہے کہ اگر جزئیات کا ادراک نفس کو ذریعہ ہوتا تو ان کے اوضاع معینہ اور مقدار مخصوصہ کا
 ادراک نہ ہو سکتا کیونکہ نفس اپنے تجزیہ کی وجہ سے جزئیات مادی کی خاص خاص شکلوں کو قبول
 نہیں کر سکتا حکما و متاخرین کا یہ مذہب ہے کہ نفس بذریعہ حواس جزئیات کا ادراک کرتا ہے
 مگر اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو نفس اپنی ذات کو معلوم نہ کر سکتا ایسے ذات ہی
 جزوی ہے اور آلہ کا کوئی واسطہ نہیں اور نفس اپنی ذات کو جانتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ
 حواس کے ذریعہ کی شرط صحیح نہیں دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بصورت میں امر جزئی کی صورت
 کا حصول و حال سے خالی نہیں یا تو بصورت جزئی نفس تمامہ دونوں میں حاضر ہوگی۔ یا صرف
 آلہ میں گرد و زل میں حاضر ہو تو لازم آتا ہے کہ صورت محسوس شے مجرّد میں حاضر ہو جائے
 اور یہ باطل ہے اور اگر صرف آلہ میں حاضر ہو تو آلہ جمالی اجزاء میں سے ہے تو لازم آتا ہے کہ کلی
 کو دیکھنے والا اسکے بعض افراد کو دیکھے اور بعض کو نہ دیکھے حالانکہ کلی کے تمام افراد یکساں
 ہوتے ہیں۔ اہل سنت کا یہ مذہب ہے کہ جزئیات کا جاننے والا صرف نفس ہے اسکے چند وجوہ
 میں وجہ اول یہ ہے کہ ہر شے اپنے آپ کو بخوبی جانتا ہے کہ وہ واحد بالعدد ہے جو کہ جزئی ہی ہو سکتا
 دیکھتا و عقولات اور تخیلات کا ادراک کرتا ہے اور یہ اکیلا نفس ہی جو جسکی طرف ہر شخص لفظ
 میں سنا شاہ کرتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ نفس بدن جزئی کی تدبیر کرتا ہے اور شخصی جزئی
 کی تدبیر و تدبیر کے بعد جزئیات کو سمجھتا ہے اور اسکو معلوم ہوا کہ نفس جزئی کو جانتا ہے اور تدبیر کسی جو ہر کا متعلق نہیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ نفس امر کلی سے امر جزئی پر حکم کرتا ہے جیسے کہتے ہیں زید انسان ہے پس ضرورت میں امر جزئی زید ہے جس پر حکم لگا یا گیا ہے اور کلی انسان ہے جس پر حکم دیا گیا ہے نیز ایک جزئی سے دوسرے جزئی پر بھی حکم کر سکتا ہے اور جانتا ہے کہ یہ جزئی اس جزئی کے غیر ہے مثلاً زید کو عمر نہیں کہہ سکتے ہیں اور نہ عمر کو خالد کہا جاتا ہے پھر جزئی محسوس پر بھی کلی معقول سے حکم کیا جاتا ہے مثلاً جب ہم زید کو دیکھتے ہیں کہ وہ انسان ہے یا حیوان پتہ اور رخت نہیں اس طرح جب ہم گھوڑے کو دیکھتے ہیں تو فوراً کہہ لیتے ہیں کہ وہ حیوان ہے انسان نہیں گویا ہم جانتے ہیں کہ یہ محسوس اس معقول کی جزئی سے ہے اور جو چیز دو چیز کے درمیان حکم لگاتی ہے ضرور ہے کہ وہ ان دونوں کو جانتی ہو پس معلوم ہوا کہ جزئیات اور کلیات کا جاننے والا صرف نفس ہی ہے خواہ امور کلی و جزئی محسوس ہوں خواہ معقولہ اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس صورت میں تو لازم آتا ہے کہ نفس میں ہر قسم کی قوتیں جیسے خیال و تخیل و تہی و داعیہ جاذبہ و راضیہ وغیرہ ہوں کیونکہ اس حالت میں تمام لوگ کہنے والی قوتوں کا محسوس نفس ہی ہے گویا ایک ہی چیز عقل و خیال و وہم و حواس و محسوس اور ادراک و ہوا و لکھ و بات سمجھ و خبر و تلمذ کا یہ جواز ہے کہ اس کی نسبت تمہارا خیال بالکل ٹھیک ہے کیونکہ کہ نفس تمام انواع حیوانہ کا کمال ہے یا یوں سمجھو کہ انسان حقیقت میں ان تمام انواع و اقسام کا مجموعہ ہے چنانچہ پہلے ہی یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ نفس کے لئے کئی ایک مراتب اعتبار میں آوردہ درجہ بدرجہ گھٹتا بڑھتا ہے لیکن یہ سوال برگز پیدا نہیں ہو سکتا کہ جب نفس کی یہ حالت ہے تو پھر اس کو حواس اور دیگر قوتوں کی کیا ضرورت ہے کیونکہ کہ نفس اگرچہ اپنی ذات میں واحد ہے مگر اس کے اعتبار اور حیثیات بہت بے شمار ہیں لیکن جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ تمام اچھے برے کام مثلاً قبل و بعد و غیرہ بھی خود نفس ہی کرتا ہے وہ نفس عقل کی حقیقت سے بالکل جاہل ہے اور نہیں جانتا کہ جسم میں نفس و عقل کی تاثیر و تدبیر کے طریقہ پر ہے کہ کہ مباشرت کے طور پر ہے

اسی طرح امور زویلہ اور افعال خسیہ کا بواسطہ و سبب بارز تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا بھی سوء ادب ہے یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ نفس کی حقیقت ذاتی اور اسکا افعال کا جاننا ضرورت

الہی کی طرح ہی ہے یعنی جو شخص جانتا ہے کہ نفس سوچنے والا خیال کرنا والا۔ وہم کرنا والا
محسوس کرنا والا بڑھنے والا اور ترقی کرنا والا جوہر ہے وہ سمجھ سکتا ہے کہ ہسکارٹ
میں ایک چیز کا فاعل ہے اس وجود میں اس کے سوا کوئی موثر نہیں یہ دلائل ہیں اہل
اپنے دعویٰ میں پیش کرتے ہیں +

پھر یہ اعتراض کہ اس حالت میں لازم آتا ہے کہ جوہر میں ذی مقدار اور مادی خیا حاضر ہو
جائیں تو اسکا یہ جواب ہے کہ باوجود نفس کو جوہر ماننے کے ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے
کہ اور ایک طرف مادی چیز کے حاضر ہونے سے ہی ہوتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ صرف عقلی
محسوسات حاضر ہونے سے حاصل ہوتا ہے پس اس اعتبار سے کوئی حرجانی لازم نہیں آتی
یا یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ اور ایک کوئی حقیقی چیز نہیں بلکہ ایک اضافی امر ہے یعنی
مدراک اور مدرک ہیں تو ایک چیز مگر فرق صرف اعتباری ہے اور اسی جہت یا اعتبار
کو متکلمین لفظ لعلق سے تعبیر کرتے ہیں یعنی اور ایک صرف اس تعلق کا نام ہے جو علم
اور معلوم یا صفت اور موصوف میں ہوتا ہے اگر کوئی اعتراض کرے کہ ہسورت میں نفس
کو اپنی ذات کا علم کیونکر متصور ہو سکتا ہے کیونکہ نسبت کے واسطے دو چیزوں کا ہونا
ضروری ہے تو جواب یہ ہے کہ اس نسبت کی تحقیق کے لئے صرف اعتباری فرق ہی
کافی ہے وجہ یہ ہے کہ نفس اگرچہ ایک چیز ہے مگر اس لحاظ سے کہ کسی چیز کے عالم
موجود کی قابلیت رکھتا ہے اس لئے اپنے اصل کے معیار ہے نہ یہ کہ کسی چیز کا علم معلوم ہو
پہر ان اقوال کے رد سے کہ آیا حواس بذات خود جزئیات کو محسوس کرتے ہیں یا غیر
پھر یہ حواس کے معلوم کرتا ہے یہ بات لازم آتی ہے کہ بدن سے جدا فی اور اس کے
آلات کے مفقود ہو جانے کے بعد نفس کسی جزئی چیز کو محسوس نہ کر سکے اور یہ باطل ہی
بدن سے جدا ہونے کی صورت میں ظاہر ہے کہ ہوقت حواس بالکل نہیں ہوتے
اور آلات کے مفقود ہونے کی حالت میں اس لئے کہ آلات بطور شرط کے ہر چیز پر شرط نہوگی
تو شرط کیونکر ہوگا حالانکہ یہ مضمون آیات اور احادیث کے خلاف ہے کیونکہ قرآن اور
حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس بدن سے علیحدہ ہونے کے بعد بھی جزئیات کو معلوم

کرتا ہے چنانچہ حدیث میں آتا ہے کہ مرنے کے بعد وہ اپنی اولاد کے اعمال کو معلوم کرتا ہے
 نیکوں سے خوش اور بد لوگوں سے رنجیدہ ہوتا ہے حدیث میں یہ بھی ہے کہ مردوں کو
 ان لوگوں کی جہنم سوزی ہے جو ان کی زیارت کو جاتے ہیں اسفار میں لکھا ہے کہ
 نفس نامقہ بہت سی اعتبارات اور مختلف پہلوؤں پر ہوتا ہے جو عقلی و خیالی اور حسی یعنی ہر
 قسم کے ہیں اور وہ عقل خیال اور حس سے متحرک ہوتے ہیں گویا نفس محسوسات کے ادراک کے
 وقت عین جو اس میں جاتا ہے اور حس اسکا آلہ ہوتی ہے پس احساس سے دو مراحل
 ہوتے ہیں (۱) قوت حس کا متاثر ہونا (۲) نفس کا اسکو ادراک کرنا ایسے حضور و صفی
 کی ضرورت تا حسی اور الفعال محسوس کی وجہ سے ہے نہ ادراک نفسی کو اعتبار سے
 اور اس بات کی دلیل کہ نفس ہی جزئیات کو ادراک کرتا ہے یہ ہے کہ تو ہی سمجھتا رہتا
 اور معقولات کو جانتا ہے حالانکہ تو واحد شخص ہے اگر معقولات کے جاننے والا محسوسات
 کے جاننے والے کے بغیر ہوتا تو تیری ذات دونوں کو محسوس نہ کر سکتی کیونکہ اگر دونوں
 چیزیں ادراک کرتیں تو یا تو وہ دونوں چیزیں ایک ہوتیں یا تیری ذات دو ہو جائیں اگر کوئی اعتراض
 کرے کہ آنکھ باصرہ اس چیز کے لئے آلہ ہے جسکو وہ ادراک کرتی ہے پہر آنکھ اس چیز کے
 ادراک کو نفس تک پہنچا دیتی ہے اور نفس کو اسکا شعور ہو جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس
 جزئیات کے ادراک میں جو اس کا محتاج ہے تو اسکا یہ جواب ہے کہ نفس نہ بھی ہوی چیزوں کو
 ایسا ہی ادراک کرتا ہے جیسا کہ آنکھ یا نہیں ادراک کر لیا ہے ادراک کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ نفس
 کا ادراک آنکھ کے ادراک کے غیر ہے کیونکہ نفس کا ادراک صرف ہوتا ہے کہ عقلی صورت حاصل
 ہو جائے اور آنکھ کا ادراک فقط مادی چیز کا محسوس کرنا اور اگر اس حالت میں ویسا ادراک نہیں
 کرتا بلکہ نفس کا ادراک آنکھ کے ادراک کے بعد ہی اور نفس ہی چیز جانتا ہے جسکو آنکھ ادراک
 کرتی ہے تو یہاں بھی دو ادراک ہوئے یعنی نفس کا ادراک آنکھ کے ادراک سے ممتاز
 و متفرد ہوا پس ثابت ہوا کہ نفس ذات خود جزئیات کا ادراک کرتا ہے پہر اس میں بھی شک
 نہیں کہ جتنا کہ نفس کو اس جسم طبیعی سے تعلق ہے یہ کام بھی سوتا رہتا ہے اور نفس نہ
 سے علیحدہ ہو جاتا ہے یا بدن سے منفی ہو جاتا ہے اور یہ کام نفس سے بلا واسطہ آلات ہوتا ہے

جیسا کہ علم باطن کے مشاق اور صوفیائے باصفا کے کشف اور مشاہدہ سے اور اک کرتے ہیں
 یا خواب میں علوم ان س بھی دیکھ لیتے ہیں۔ بعض آدمی خواب میں بولتے ہیں دیکھتے ہیں۔
 سنتے ہیں کہانے پتے ہیں حالانکہ خواب میں ظاہری حواس بالکل بیکار ہوتے ہیں نیز ہفتا
 میں ایک اور حکم لکھا ہے کہ مفہومات نوعی جیب خارج میں موجود ہیں اور خارجی شکلوں کے
 متشکل ہوتے ہیں لہذا ان پر آثار بھی خارجی ہی مرتب ہوتے ہیں اور جبہ ذہن میں آتے ہیں تو
 عقلی شکلوں اور کلی صورتوں سے خاص ہو جاتے ہیں پھر اس وقت اپنی ذاتی مفہومات سے اس قدر
 ہوتے ہیں پھر ان کے ساتھ خارجی شکلوں کا کوئی تعلق نہیں رہتا۔ مثلاً انسان کے مفہوم
 سے اجمالی طور پر کچھ معنی حاصل ہوتے ہیں کہ وہ ایک حیوان ہے لیکن ایسا حیوان نہیں کہ اس پر
 حیوانیت کے علامات نتیجہ نمونہ اور حرکت بالفعل ذہن میں مترتب ہو سکیں بلکہ ایک ایسا مفہوم
 جو بعض حیوان پر متفق ہو اور انہیں علامات مذکورہ کا لحاظ نہ ہو کیونکہ وجود ذہنی صرف کمالیت
 اشیاء کے حصول کا تقاضا کرتا ہے نہ اس کے افراد اور اقسام کا اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ آدمی
 اقسام اپنے تشخصات کے ساتھ ذہن میں نہیں ہاں کہ حالانکہ ہم پہاڑوں، دریاؤں، زمین، آسمان
 اور ستاروں وغیرہ کو بطور جزوی ذہن میں لاتے ہیں پھر یہ خیال کہ یہاں موخیالی قوت میں حاصل
 ہوتے ہیں صحیح نہیں اس طرح یہ خیال کہ ان امور کا محل وہ مرجع ہے جو کہ مقدمہ و مانع میں
 درست نہیں کیونکہ انکی مقدار اور حیاست قلیل ہو اور کبیر کا صغیر میں سما جانا باطل ہے
 اگر یہ مان لیا جاوے تو اس سے یہ بھی ثابت ہوگا کہ مادی جسام خیالی قوت میں موجود ہوتے
 ہیں حالانکہ یہ بھی غلط ہو لیس اصل حقیقت یہ ہے کہ یہ تمام طاقتیں صرف نفس کے ان صورتوں
 کے مشاہدہ کر لینے کے لئے آلات ہیں اور اس جہان میں نفس کے واسطے کمزور اسباب ہیں
 جن کی بدولت وہ ان افعال اور آثار کو طلب کرتا ہے مگر یہ بھی یاد رہے کہ یہ آلات نفس کے
 حق میں ایسے نہیں جیسے کہ دنیاوی کاریگر دن، دلوں، ترکہاؤں، اسکے آلات، اپنی کاریگوں
 کے واسطے کیونکہ یہاں باوجود کاریگوں ہونیکے ان کے اوزار مثلاً تبر، برہ، آری وغیرہ
 کا وجود ہو سکتا ہو اور نفس کے آلات کی یہ بات نہیں کیونکہ جب تک قوت عقل نہ ہو تب تک قوت ہر
 اور سامع کا وجود مقصور نہیں ہو سکتا یعنی انسان میں اگر قوت عقلیہ کو قطع نظر کر لیا وے

توحسانی کھواس کا تصور نہیں ہو سکتا گویا ادراک حسی کا قوام خیالی اور اک کے ساتھ ہے اور ادراک
 مغالی کی بنیاد ادراک عقلی کیساتھ قائم ہے اس طرح نفس کا تصور بھی عقل کے ساتھ ہے
 اور عقل کا وجود باریکی کے ساتھ ہوگا یا برعکس حقیقت عقل ہی سے ادراک کیا جاتا ہے
 لیکن اس مطلق میں اسکو حسی اور اک کہتے ہیں اور عقلی اور اک کی صدا مانتے ہیں اس تقریر سے
 معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک چیز درجہ بدرجہ اپنے اپنے کام میں دوسری چیز کی محتاج ہے
 اسی طرح تمام کائنات اپنے اپنے محتاج کے سلسلہ میں مقید ہو سکتے ہیں ذات تباری کہ وہ
 قادر مطلق اپنے کام میں کسی اعتبار و جزئیات سے دوسرے کا محتاج نہیں اس کے بعد صاحب اسفار
 نے لکھا ہے کہ نفس کے مددک جزئیات کے ہونیکے دلائل میں سے ایک یہ دلیل بھی ہے کہ
 وہی قوت ہائے تباری نہیں ورنہ معانی جزئیہ مثلاً صداقت اور صداقت اپنے محل کے منقسم
 ہونے سے منقسم ہو جاتے ہیں یہ بات بھی اس امر پر دلیل ہے کہ خیال اور حافظہ حیاتی چیزیں
 نہیں کیونکہ وہ صورتیں جنکو سوئے ہوئے خواب میں مشاہدہ کرتے ہیں یا خیال کر سکتے
 ہیں خیال میں لاتے ہیں یہ سب جو دی امور ہیں اور محال ہے کہ ہر محال بدن کا کوئی حصہ ہو
 کیونکہ بدن اوضاع مخصوصہ اور مقامات مخصوصہ کہتا ہے اور ان چیزوں کے اوضاع و اطوار
 نہیں ہوتے ایک یہی دلیل ہے کہ بڑی چیز چھوٹی چیز میں منطبق نہیں ہو سکتی پس معلوم ہوا
 کہ وہ صورتیں نفس کے سامنے کسی قسم کا وجود رکھتی ہیں اور اسی کے ساتھ قائم ہیں پھر
 اس تقریر سے کہ جزئیات کے لئے ایک علیحدہ وجود ہوتا ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہوتا ہے
 یہ اعتراض بھی رفع ہو جائے گا کہ اگر نفس ہی صورت جزئیات کو ادراک کرتا ہے تو ہم پوچھتے
 ہیں کہ وہ صورت جو نفس کے ساتھ قائم ہے اسکا وجود ہے یا نہیں اور اگر نہیں تو اس کے
 لئے محل تلاش کرنے کی کیا ضرورت ہے اور اگر اسکا وجود ہے تو وہ ضرور کوئی شخصی صورت
 ہوگی جو خارج میں موجود ہو کیونکہ کلیات کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا اور جب شخصی
 صورت ہوگی تو نفس کلی کیساتھ ہر کام کا قیام کیونکہ ہوگا اسی طرح یہ دوسرا اعتراض بھی رفع
 ہو جائے گا کہ صورت تو ایک عرض ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہے اور اشخاص جزئیات
 بذات خود مستقل جہاں میں تو ہر کیونکہ ممکن ہے کہ جہاں مستقل کی حقیقت ایک عرض ہو جو

کے ساتھ قائم ہے اور اگر مادی صورت کی شکل و مقدار جسم میں حلول ہونے کے باعث اس کے کلی ہونے سے مانع ہے تو ایسا ہی نفس کا وحدت شخصیت اور عرضیہ سے موصوف ہونا بھی اُسکے کلی ہونے سے مانع ہے اور اگر اس صورت کا کلی ہونا مطلقیت کی وجہ سے ہے تو یہ بھی کوئی بات نہیں کیونکہ جذبات ہی ایک رو سے کہ مطابقت ہوتی ہیں پھر یہ بھی لازم آتا کہ اس اعتبار سے جذبات ہی کلیات ہوں اگرچہ مقدار اور شکل کے لحاظ سے جذبات ہی نہیں اسکا جواب یہ ہے دیا گیا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ کلیات کا مدار صرف عقلی وجود پر ہے لہذا ان شخص عقلی یا عقیدتی ذہنی اسکے منافی نہیں البتہ وجود مادی یا شخص جسمانی جسکے لئے وضع خاص اور مقدار مقررہ لازمی ہے اسکے منافی ہوتا ہے اور عقلی صورت کے کلی ہونے کے لئے اس صورت کے شخص کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایک اور قسم کا وجود ہوتا ہے جس سے ہر ایک شے کلی نوع اور جنس سے موصوف ہو سکتی ہے اور اُن میں بہت ایسے امور مشترک ہو سکتے ہیں جنہیں خارج میں اور صاف صاف نہیں ملتے اور یہ راز آسان طور پر اس طرح سمجھیں آسکتا ہے کہ کلام لفظی (جو دل ہی دل میں کیجاتی ہے) میں ذہنی آوازیں اور سننے کی کیفیت موجود فی الخارج کی جنس سے نہیں ہوتیں کیونکہ اگر ذہنی اصوات اور کیفیات سمیع فی الخارج کی جنس سے ہوتیں تو وہ بھی ہوا سے قائم ہویتیں اور اُن کو ہر ایک شخص سن سکتا ایسا ہی دوسرے محسوسات کا حال ہے کہ انکا علاوہ وجود حسی کی ایک اور وجود بھی ہوتا ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور اس وجود کا دائرہ بھی بڑا وسیع ہوتا ہے موافق میں لکھتے ہیں کہ عقلاء کے بعض گروہ کا خیال ہے کہ ہشیائے دو وجود یعنی ذہنی اور خارجی نہیں ہوتے اور ذہن میں جو صورت قائم ہوتی ہے وہ معلوم کی مابہت نہیں ہوتی تاکہ اشیاء کے دو وجود ماننے پڑیں بلکہ کلیہ صرف عقلی صورت کو عاقل ہوتی ہے اور وہی صورتیں امور معلوم کی تصویر اور مثال ہوتی ہیں جو مابہت کے خلاف ہوتی ہیں گویا اس مذہب کے مطابق اشیاء کا ذہنی وجود حقیقی طور پر نہیں ہوتا بلکہ مجازی طور پر ہوتا ہے یعنی جب ہم یوں کہتے ہیں کہ اگر ذہن میں موجود ہے تو اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ اسکی تصویر اور نقل موجود ہے جسکو لوگ کے ساتھ ایک خاص نسبت ہوگی اس نسبت کی وجہ سے وہ لوگ

ہی کا علم بنتا ہے نہ کسی دوسری اہمیت کا گو یا اس نہ بیکے مطابق عقلی صورتیں کلیات پر
دخل نہیں بلکہ کلی وہ امر ہے جو اس صورت کے معلوم ہو سکے۔ لیکن یہ مذہب ضعیف ہے

بارہویں فصل

اس بیان میں کہ روح الشانی ایک ہے یا زیادہ۔ نیند اور مرگ کی حالت میں نفس کی کیا حالت ہوتی ہے؟
نیند اور موت میں امر خارج کیا ہے اور امر فارق کیا اور کیا؟ چہ ہے کہ نفس موت کو کمرہ چھوڑتا ہے
اور نیند کو محبوب چھوڑتا ہے؟

عزیز بن عبد السلام کا روح کے بارے میں یہ مذہب ہے کہ ہر ایک بدن میں دو روح ہوتے ہیں ایک کا
نام روح لفظ (بیداری) ہے اس کا یہ کام ہے کہ جب تک وہ جسم میں ہو تواسے انسان بیدار رہتا ہے
اور جب نکل جاتا ہے تو انسان سو جاتا ہے اور خواب بھی یہی روح دیکھتا ہے اور دوسرے کا نام
روح لکھا ہے یہ روح جب تک بدن میں ہوتا ہے انسان زندہ کہلاتا ہے۔ اور جب خارج میں
ہوتا ہے تو انسان مردہ کہلاتا ہے یہ دونوں روح باطن انسان میں ہیں مگر ان کی جگہ کو خدا کے
سوا کوئی نہیں جانتا گو یا وہ ایک باطن میں دو بچوں کی طرح رہتے ہیں یہی بات آیت ذیل
اللہ یتوفی الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ہے ثابت ہوتی ہے اسکے
معنی یوں کرتا ہے کہ موت کے وقت تو دونوں کو قبض کر لیتا ہے اور کسی کو واپس نہیں کرتا بلکہ
تا القضا کے مدت موت یوں ہوتا رہتا ہے کہ روح حیات تو برابر بدن میں رہتا ہے اور روح
لفظ مرگ پر وقت نیند نکل جاتا ہے اور پھر وقت بیداری واپس آ جاتا ہے مرنے تک یہی سلسلہ
جاری رہتا ہے اور اللہ تمام نفسوں کو اپنے وقت مقررہ پر روک لیتا ہے ابن حبیب مالکی
کا بھی یہی مذہب ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ انسان کے اندر دو چیزیں ہیں روح اور نفس روح کو
اسکی مراد روح الحیات ہے اور نفس سے روح لفظ اس آخری روح کے دو ٹکڑے دو پاؤں اور
دو ٹکڑیں ہیں یہی روح رنج و راحت کو محسوس کرتا ہے اور نیند کی حالت میں غائب ہو جاتا ہے
بائیں ٹکڑے کو خواب دیکھتا ہے اور جب تک لوٹ نہ آئی بدن کسی چیز کو محسوس نہیں کرتا

اور اگر اُسی غائب ہونے کی حالت میں خدا او کو روک لے تو روح حیات بھی اوس کے پیچھے جا کر اُس سے مل جاتا ہے پر دونوں ایک ہو جاتے ہیں روح حیات کے چلنے کے جسم مردوں میں شمار ہونے لگتا ہے اور اس حالت میں جبکہ روح اور نفس کے درمیان ظاہری مفارقت ہوتی ہے اوس وقت ان دونوں میں ایک خیالی اور دوسری حسی کی طرح اتصال شعاعی ہوتا ہے نفس خواب بھگتا رہتا ہے ہر چیز جمجمہ حرکت میں آئے لگتا ہے تو نفس خدا اُس کی طرف رجوع کرتا ہے اور اپنی دیکھی ہوئی چیزوں کو دل کے سامنے حاضر کر دیتا ہے اسلئے خواب دیکھنے والا صبح کو بیدار ہو کر خواب کا سارا ماجرا بیان کر سکتا ہے۔ مقابل کا بھی یہی قول ہے کہ انسان میں روح اور نفس دو چیزیں ہیں حیوانی انسان سو جاتا ہے تو اس کا نفس مافقہ ہر چلا جاتا ہے لیکن بدن کو بالکل نہیں چھوڑتا بلکہ نفس اور روح کے درمیان اتصال شعاعی قائم رہتا ہے اور اسی نفس سے خواب دیکھتا ہے لیکن روح حیات جسم میں موجود رہتا ہے اسی کی بدولت انسان کروٹیں لاتا اور سانس لیتا ہے اور انسان جب حرکت کرنے لگتا ہے تو جسم بدن میں لوٹ آتا ہے۔

ابن عباس سے روایت ہے کہ انسان میں نفس ہی ہے اور روح بھی ان دونوں کے درمیان شعاع آفتاب کی طرح اتصال ہے نفس کی وساطت سے انسان عقل و تیز رہتا ہے اور روح سے زندگی قائم رہتی ہے لیکن موت کے وقت دونوں جسم سے جدا ہو جاتے ہیں اور زندہ کے وقت صرف نفس بقا لے جیگر کبیر کی شجہ میں کہا ہے کہ آت مذکور مضمون بالا چلا نہیں کر لی کیونکہ ممکن ہے کہ لفظ قوی سے روح کا بدن سے قطع تعلق کرنا اور بدن میں لطف اور تیز میر نہ کرنا مردہ پر قطع تعلق اگر ظاہر اور باطن دونوں میں ہو گا تو موت کی حالت ہوگی اور اگر صرف ظاہر میں ہو گا تو زندہ ہوگی پس اس حالت میں روح کی تقسیم مردہ اور روح ہونے والے کی طرف ہوگی نہ روح حیات اور روح لفظ کی طرف لیئے آیت میں دو مختلف قسم کے روح مراد ہیں نہ ایک ہی قسم کے دو روح اور ابن عباس کی روایت پابندی کو نہیں پہنچتی۔ لیکن جہوں علماء کا یہ خیال ہے کہ نفس روح ایک ہی چیز ہے اور بدن میں بھی صرف ایک ہی نفس ہے جسکو روح کہتے ہیں اور فقہ رازی نے اس آیت کی تفسیر میں کہا کہ نفس انسانی ایک روشن درو حالی جو ہر ہے اسی کو حیات بھی کہتے ہیں موت کے وقت پر

روشنی کا تعلق بدن کے ظاہر و باطن سے منقطع ہو جاتا ہے اور نیند کی حالت میں اس کا صرف ظاہری تعلق قطع ہوتا ہے نہ باطنی اس سے معلوم ہوا کہ نیند و موت ایک ہی جنس سے ہیں فرق یہ ہے کہ موت میں پوری جدائی ہو جاتی ہے اور نیند میں ناقص پس اس سے ثابت ہوا کہ قاعدہ طلق نے جو ہر نفس کو بدن کے ساتھ تین طرح سے متعلق کیا ہے ایک تو یہ کہ نفس کی روشنی جسم کے تمام اعضا و ظاہری و باطنی پر پڑے اسی کا نام حالت بیداری ہے دوم یہ کہ صرف اعضا ظاہری پر پڑے نہ باطنی پر اور یہ نیند کی حالت ہے سوم وہ حالت جبکہ نفس کی روشنی ظاہر و باطن سے بالکل اٹھ جاوے اور یہی موت ہے پس موت اور نوم نوعیت کے اعتبار سے مشترک ہیں مگر جنہیں سے خواص ایک دوسرے سے جدا اور اس قسم کا انتظام سوا اللہ تعالیٰ کے نہیں ہو سکتا چنانچہ آیت ذیل اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ میں اسی مضمون کی طرف اشارہ ہے اور ہر نفس کا کہی ہوئی کلمہ (مقتل یا فتنہ) ہونا اور گناہ سے تو ائمہ (ملا کر نیوالا) اور کہی (سکرش) کے نام سے موسوم ہونا اس کی صفات اور اوصاف کے لحاظ سے ہے جیسا کہ آیت وَلَقَدْ سَوْاهَا فَاَوَلَّاهَا وَلَقَدْ سَوْاهَا فَاَوَلَّاهَا سے ثابت ہوا کہ نفس کو افعال کے اعتبار سے چار اور افعال حمیدہ کے لحاظ سے تین ہی کہہ سکتے ہیں اب یہ بات کہ نفس موت کو پسند نہیں کرتا بلکہ ہمیشہ کی زندگی چاہتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تو ہر ایک چیز کو ایسا بنایا ہے کہ اس کو آخر کار اپنے مبدیٰ اور منبع کی طرف لوٹنا پڑتا ہے یہی نفس کا حال ہے کہ اس کو یہی اپنے مالک کی طرف جہاں سے وہ آیا ہے لوٹنا چاہیے پھر بدن اس کو اس لئے دیا گیا ہے کہ اس کو ساری بنا کر اس کے ذریعہ اپنے کمال کو پورا کرنا ہو اپنے اصل مبدیٰ کی طرف بعد از موت رجوع کرے مگر اس کے اندر طبعی خاصہ ہے کہ وہ وجود و بقا کو پسند کرتا ہے اور عدم و فنا کو نفرت کرتا ہے پس اسی تقاضا طبعی سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ وہ ہمیشہ کیلئے باقی ہے اس لئے اپنی طبعی خاصیت کے لحاظ سے اس کو موت بڑی معلوم ہوتی ہے حالانکہ اس وجود نامی سے منتقل ہونا اس کے لئے عالم باقی میں زندگانی کا باعث ہے اگر کوئی اعتراض کرے کہ جبکہ اس عالم نامی

ملا الہی بالیکون کو عقلیت صاحب تدبر اور تفکر ہی سمجھتے ہیں

باحتیق نفس کو اس کی برائیاں اور خوبیاں سمجھاوی گئی ہیں

سے منتقل ہونا نفس کے حق میں حیات جاودانی کا باعث ہو اور اسکی طبیعت یہی اس جہان عالم خرت
کی طرف متوجہ ہونا چاہتی ہو علاوہ ازیں نفس کی ذاتی جوہریت بھی قرب الہی کا تقاضا کرتی ہے
نہ کیا وجہ سے کہ موت سے ڈرتا اور کہ اسے کہتا ہے حالانکہ وہ قید خانہ سے چھوٹتا اور بوجہ سے ہلکا
ہوتا ہے تو اسکا یہ جواب ہے کہ نفس کی پہلی حالت یہی بدنی حالت ہے اور اس حالت کے جتن تک کہ
نفس ابدان سے متصل ہوتے ہیں نفوس پر غلبہ رہتا ہے اسلئے جسم طبعی احکام غالب ہوتے ہیں
اور تمام جسمانی آثار و بدنی افعال اس پر اثر ڈالتے ہیں اسلئے نفس کسی ضرب شدید یا آگ سے
جلنے کے وقت تکلیف محسوس کرتا ہے پھر اسکی یہ حالت باعتبار جوہر حسی اور طبعی کے ہوتی ہے نہ
بلکہ جوہر نطقی اور ذاتی کے اسطرح نفس کا اس طبعی حالت میں موت سے ڈرنا یا کہ اسے کہنا خاصہ
طبعی اور حصہ جسمانی کے کما حقہ ہے نہ حصہ ذاتی اور روحانی کے اعتبار سے پھر یہ کہ اسے کہنا بھی
مختلف ہوتی ہے لہذا جو شخص شہوات نفسانی میں زیادہ مستغرق ہوتا ہے اسکو بدن کا چھوڑنا
بہ نسبت اور شخص کے جوہر اشادات کا زیادہ مطیع نہیں مشکل معلوم ہوتا ہے علاوہ ازیں نفس موت
کو اس حالت میں مکروہ سمجھتا ہے جبکہ یہ موت اپنے ناگہانی اور قبل از وقت وارد ہونے کی وجہ سے
کے وقت جو عمر طبعی ہو چکے اور طبعی قوتوں کے کمزور ہو جانے اور بڑھاپے کی وقت ہوتی
ہے اس موت کو مرکز مکروہ نہیں سمجھتا بلکہ عقلمند اور مومن کامل تو دنیاوی موت کی خواہش
کرتا اور دیرالہی کا شائق ہوتا ہے اور دنیا کی صحبت سے متنفر ہوتا ہے کیونکہ عقلمند جانوں
کی صحبت سے ایسا ہی بہاگتا ہے جیسا کہ زندہ حرفے سے ڈرتا ہے گویا موت کی خواہش تو
علت فاعلی کے اعتبار سے ہے اور موت کی خواہش علت فاعلی کی وجہ سے اور یہ وہ ہے
کہ نفس اپنے بدن کی جو اسکو آخرت کے راستے میں سواری کا کام دیتا ہے حفاظت کرتا اور فائدے
سے بچاتا ہے تاکہ اس کے ذریعے اپنے علی اور علمی کمالات حاصل کر سکے ۔

تیسرا باب

روح کی تیسری حالت کے بیان میں ہم موت کے بعد قیامت کے دن تک ہوتی ہے اس میں تین
فصلیں ہیں پہلی فصل اس موت کے بیان میں جس سے یہ حالت ہوتی ہے دوسری فصل

برزخ اور اسکی کیفیت نیز اولیٰ کے وہاں رہنے کی حالات میں۔ تیسری فصل قبر کے عذاب

نواب دربرج و راحت کے بیان میں نیز اس کے منکر کی تردید میں +

اس سے پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ نفس طبع کو اس کے حصول کمالات کے واسطے بدن سے متعلق کیا گیا ہے تاکہ نفس ان کمالات کو جو حسی قوت لے اور جسمانی آلات کی مدد سے حاصل ہو سکے میر علمی اور علمی طور پر حاصل کرے پس جب حالت کمال تک پہنچ جاتی ہے تو نفس اس سے عاجز و کر کے دوسری منزل میں قدم رکھتا ہے جو اسکے مبداء کے قریب ہوتی ہے اور اسی تیسری حالت میں اپنی ذاتی تقویت میں مہر وں ہوتا ہے گویا وہ تیسری حالت میں آلات کا لباس پہنچ کر پہر چھٹی منزل طے کرنے کی تیاری کرنے لگتا ہے اور یہ بات اور پر گدی کی ہے کہ نفس انسانی اپنی جسمانی حالت کے اعتبار سے اس دنیا میں ایسا ہوتا ہے جیسا جنین (بچہ شکم) اپنی ماں کے پیٹ میں پہر وہ نفس اس حالت میں درجہ بدیم بڑھتا ہے جس طرح کہ جنین اپنی ماں کے پیٹ میں بڑھتا ہے پس بدن انسانی کے تمام حالات جو بچپن سے موت تک وقوع میں آتے ہیں وہ اگلے طور پر قوت و ضعف میں انسانی حالات کے تابع ہیں یعنی نفس میں حسب قدر طاقت آجاتی ہے وہ بڑھ کر کمال حاصل کرتا جاتا ہے اور اسی قدر بدن میں ضعف و کمزوری لاحق ہو جاتی ہے یہاں تک کہ نفس اپنے درجہ کمال کو پہنچ کر قائم بالذات ہو جائے پس اس وقت نفس کا تعلق بدن سے منقطع ہو جاتا ہے کیونکہ پہر اسکو بدن کی ضرورت نہیں رہتی اسلئے بدن کی تدبیر سے قانع ہو جاتا ہے پہر اسکا سفر اللہ تعالیٰ کی طرف شروع ہو جاتا ہے اسی کا نام موت ہے گویا موت کے یہ معنی ہیں کہ نفس دنیا کے قید خانہ سے رٹائی پا کر آخرت کے بے تہا و وسیع میدان میں قدم رکھتا ہے اور یہ وہ انسان کی روحانی حیات ہے جو اس دنیاوی اور بدنی حیات سے علیہ اشرف ہے پہر جب موت کے وار دموت نے سے نفس کا تعلق بدن سے منقطع ہو جاتا ہے تو اسکی روحانی حیثیت اور ملکوتی جہت آخرت کی طرف قوی ہو جاتی ہے اور اس کو جو اس باطنی امور و ظہور کے اور اک میں زیادہ تیز اور چالاک ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ آخرت و حیات اور کئیات کو حسی طور پر محسوس کرتا ہے۔

علماء اور متکبران کا موت کی کیفیت میں اختلاف ہے امام شافعی کا یہ مذہب ہے کہ موت ایک

وجودی حالت کا نام ہے اسکے ثبوت میں خلق الموت والحیات کو دلیل لایا ہے کیونکہ خلق کے معنی میں عدم سے وجود میں لانا سیکے موت بھی امر و جو کہ ہوا نہ عدمی مگر زعمی وغیرہ محققین کا قول ہے کہ موت کے معنی میں ایسی چیز کا زندہ نہ رہنا جو حیات کے قابل ہوا ام شعری کی دلیل کا یہ جواب ہے کہ خلق کے معنی میں کسی چیز کا خاص شکل و صورت سے اندازہ کرنا نہ کہ عدم سے وجود میں لانا اور اگر یہ بات بھی تسلیم کی جائے کہ آیت مذکور میں خلق موت کے معنی میں ہوا شعری نے لئے ہیں تو یہی خلق موت کے مراد اسکے اسباب کی ایجاد ہے نہ خود موت کی پیدائش مگر بعض کا یہ قول ہے کہ یہ تاویل ظاہر کے خلاف ہے لہذا اس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ موت حالت وجودی کی صورت میں ایک عرض ہے جو بعد میں عارض ہوتی ہے۔ بعض احادیث میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موت کو ایک ذنب کی صورت میں پیدا کیا ہے جس چیز کے پاس سے گزرتا ہے وہ چیز اس کی ہوا کو محسوس کر کے مر جاتی ہے اور حیات کے گھوڑے کی شکل میں پیدا کیا ہے جس کے پاس سے وہ گزرتا ہے اس کو پا مال کرتا ہے اور وہ چیز اس کی ہوا کو محسوس کر کے زندہ ہو جاتی ہے اور وہ وہی صورت تھی جس کو سامی نے گھوڑے کے نشان سے لیا تھا اور وہ بچھڑے کی صورت میں ڈالکر اس کو زندہ کر دیا تھا جو بچھڑے کی طرح آواز کرتا تھا مگر جو لوگ موت کو عدم ہی کہتے ہیں ان کے نزدیک بھی عدم سے عدم محض اور فنا مطلق مراد نہیں بلکہ عدم ہنانی و اعتباری مراد ہے یعنی بدن سے روح کا تعلق منقطع ہونا اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا اب یہ بات کہ روح کے قبض ہونے کی کیفیت ہے لہذا اس کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ ہر ایک روح کے قبض کرنے والا ایک فرشتہ ہے جسے عزرائیل کہتے ہیں عربی میں اس کے معنی عبد الجبار ہیں یہ مصنون آیت ذیل یتوفانا کے ملائک الموت الذی وکل بکر سے لیا گیا ہے نیز اس آیت یا اس دوسری آیتوں اللہ یتوفانا نفس حیان موتھا اور یتوفانا حق اذ اجاء احد الموت توفت کمرسلنا میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ قابض حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہی ہے البتہ بطور مجازی فیصل ملائکہ کو یہ فرشتہ فوت کرتا ہے جو ہم پر مقرر ہے مگر ہر ایک نفس کی موت کے وقت اللہ کو فوت کرتا ہے۔ مگر جو وقت ان کی اجل آجاتی ہے تو ہمارے فرشتے ان کو فوت کر لیتے ہیں +

کی طرف منسوب کیا گیا ہے کیونکہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کے واسطے وسائل کا کام دیتے ہیں پھر
عزرائیل کے ساتھ دوسرے فرشتے بھی مددگار ہوتے ہیں جو روح کو بدن کے لئے نکالتے ہیں
پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ روح کو فرشتہ بذات خود قبض کرتا ہے یا اللہ تعالیٰ۔ لہذا فی کا
قول ہے کہ احتمال تو دونوں میں مگر اظہر ثانی ہے اور حق یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی
ارواح کو ہی قبض کرتا ہے بلکہ دریا کے شہیدوں کو ہی وہی قبض کرتا ہے چنانچہ حدیث میں
آیا ہے کہ دریا میں ڈوب کر مرنے والے شہیدوں کے ارواح اللہ تعالیٰ خود قبض فرماتا ہے
اوپر کی چڑچڑکی کی وجہ سے ان کو فرشتوں کے حوالے نہیں کرتے اس حدیث کو ابن عباس
بدریہ صحابہ کے واسطے کیا گیا ہے لیکن اسکی سند منقطع اور راوی ضعیف ہے عمر بن عبد العزیز
نے ایک دفعہ اپنے خطبہ میں فرمایا کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ ملک الموت ہر ایک انسان کو
شخص کے چہرے پر ۳۶۶ دفعہ دیکھتا ہے اسکا سر سمان میں ہے اور دونوں پاؤں
زمین میں ساری دنیا اس کے ہاتھ میں ایسی ہے جیسو گناہ والے کے ہاتھ میں وہ پیالہ
جس میں وہ کہا تا ہے اُس کے مددگار ایسے زبردست ہیں کہ اگر خدا ان کو زمین و آسمان بگلیے
کا حکم دے تو ایک لقمہ میں چمک کر جائیں اس سے دوسرے فرشتے اس طرح دیتے ہیں
جیسے انسان درندے سے۔ جب وہ حاطین عرش کو قریب جاتا ہے تو وہ ڈر کر مار کر
بال سے بھی زیادہ لاغر ہو جاتے ہیں اور ملک الموت انسان کی روح کو بدن کے تمام
اعضائے نکالتا ہے اور حیات ایک بند سونگھ کر دوسرے بند تک پہنچتی ہے تو اس کو
سینکڑوں تلواروں کے زخم سے بھی زیادہ تکلیف پہنچتی ہے نیز حدیث میں ہے کہ موت
کی ادنیٰ تکلیف سو تلواروں کے زخم کے برابر ہے اور یہ بھی آیا ہے کہ اگر موت کی بال برابر
تکلیف کو زمین و آسمان پر رکھا جائے تو وہ پگھل جاوے مگر یہ سب تکلیف کفار کیلئے ہے
نہ کہ مومنوں کے کیلئے +

حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جب ملک الموت مومن کی روح قبض کرتا ہے تو اس کو
سفید ریشم اور خوشبودار مشک میں لپیٹ لیتا ہے اور جب کافروں کی روح قبض کرتا ہے تو
اس کو سیاہ پٹری میں لپیٹ کر آگ کے برتن میں رکھ لیتا ہے جس سے مراد سے بھی زیادہ بدبو

آتی ہے ایک اور حدیث میں ہے کہ جب مومن کی موت نزدیک آتی ہے تو اس پر چار فرشتے نازل ہوتے ہیں ایک فرشتہ اس کے دائیں قدم سے روح کو کہنچتا ہے دوسرا بائیں قدم سے تیسرا بائیں ہاتھ سے چوتھا دائیں ہاتھ سے اور وہ درج کو پوڑیوں سے بھی نکالتے ہیں ایک اور حدیث میں ہے کہ ملک الموت مومن کے پاس آتا ہے اور اس کے سر کے نزدیک بیٹھ کر کہتا ہے اے لفظ مطمئن خدا کی معرفت اور رضامندی کی طرف چل پیروہ نکلتا اور جاری ہوتا ہے جس طرح کہ بارش کے قطرے گرتے ہیں پہر جنت کے سپید چمردوں والے فرشتے اترتے ہیں ان کے ساتھ جنت کا کفن اور خوشبو لی ہوتی ہے پس وہ اس کو لے جاتے ہیں اور اس سے ہنات عمدہ خوشبو کی لپٹیں آتی ہیں پھر اس کو لے کر اوپر چڑھتے ہیں جب زمین و آسمان کے درمیانی گروہوں کے پاس سے گزرتے ہیں تو وہ پوچھتے ہیں کہ یہ کیسا نیک شخص ہے فرشتے اس کو اچھے نام سے پکارتے ہیں یہاں تک کہ پہلے آسمان کے دروازوں تک پہنچ جاتے ہیں پھر اس کے لئے دروازے کھولے جاتے ہیں اور پھر آسمان کے مقرب فرشتے اس کے ساتھ جاتے ہیں یہاں تک کہ ساتویں آسمان تک پہنچ جاتے ہیں پھر حکم ہوتا ہے کہ اسکا اعمال نامہ علیین میں لکھ لو پھر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اس کو زمین پر لجاؤ کیونکہ شیعہ و عہدہ کیلئے کہ میں تم کو زمین ہی سے پیدا کروں گا اسی میں دوبارہ رکھوں گا پھر اسی سے نکالوں گا پس وہ زمین پر لایا جاتا ہے اور اسی جسم میں ڈال دیا جاتا ہے پھر اس کے پاس و فرشتے آتے ہیں پوچھتے ہیں کہ تیار اب کون ہے اور وہ پورا جواب دیتا ہے پھر آسمان سے آواز آتی ہے کہ میرا مذہب کس کا ہے پس اس کو جنت کا لباس پہنا دو اور اس کو اسکی جگہ جنت میں دکھلا دو پھر اس کی جگہ فرارح ہو جاتی ہے اور اس کے اعمال ایک خوبصورت اور خوشبودار کپڑے والے شخص کی شکل میں ظاہر ہو کر کہتے ہیں کہ تجھے خوشخبری ہو کہ خدا تجھ سے راضی ہے تیرے لئے جنت کی نعمتیں ہیں یہ وہ دن ہے جب کا تجھ سے وعدہ کیا گیا تھا اور میں تیرا عمل صالح ہوں تو بیشک نیک کاموں میں جلدی کرنے والا اور تیرے کاموں سے دور رہنے والا تھا فاجہ کی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ فرشتہ اس کے سر کے پاس آکر کہتا ہے کہ اے جنت لفظ نکل کہ تو اللہ تعالیٰ کے غضب میں گرفتار ہے

پہرہ چہرہ والے فرشتے اترتے ہیں اور ان کے پاس آگ کے گز مہوتے میں جب ملک الموت روح قبض کر لیتا ہے تو دوسرے فرشتے فرزا اوس کو لے لیتے ہیں اور اس سے مردار کی سی بدبو آتی ہے اور جب اسے لیکر اوپر چڑھتے ہیں تو زمین و آسمان کے درمیانی فرشتے بوجھتے ہیں کہ کیسی بدبو آتی ہے پھر فرشتے اسکا بُرا نام لے کر پکارتے ہیں ہینا نک کہ پیسے آسمان تک پہنچتے ہیں مگر اس کے لئے دروازے نہیں کھلتے۔

ایک روایت میں یوں ہے کہ سکوزمین و آسمان کے فرشتے لعنت کرتے ہیں پھر خدا حکم دیتا ہے کہ سکوزمین پر لیجاؤ پس سکوزمین پر پڑے فالتے ہیں کیونکہ جو اللہ کے ساتھ شرک کرتا ہے گویا وہ آسمان سے گرتا ہے پھر وہ زمین کی طرف واپس کیا جاتا ہے پھر اوس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں اور اسکو سخت جہنم کی دیکھو پوچھتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے وہ کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا پھر اوس کی قبر تنگ ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اوسکی پسینیاں ٹوٹنے لگتی ہیں اور اس کے اعمال ایک بد شکل اور بدبودار کپڑے والے شخص کی صورت میں ظاہر ہو کر کہتے ہیں کہ تو اللہ کے غضب میں بہیں گیا میں تیرا برا و خبیثت عمل ہوں۔

بچا کہ تو عبادت خدا میں کامل اور اسکی نافرمانی میں چالاک تھا پس وہ اس کے روح کو قبض کر تا ہے وہ کا لیکر اس کے ہاتھ میں لے کر ایک بیماری گزندہ مہوتی ہے کہ اگر اس کو دوڑوں جہاں کے لوگ اٹھانا چاہیں تو نہ اٹھا سکیں اور اگر وہ پہاڑ پر ماری جاوے تو پہاڑ پاش پاش ہو جائے پس وہ فرشتہ اوسکو اس گزندہ مہوتی سے جھکی آواز کو سوا لے جن اور انسان کے باقی تمام مخلوقات سنتی ہے پھر اوس میں دوبارہ روح ڈالی جاتی ہے اور گزندہ چلائی جاتی ہے اور اسکو بیزہ ریزہ کیا جاتا ہے پھر کہا جاتا ہے کہ اسکا بچہ بنا آگ کا کرد و اور اس کے واسطے دو نوح کا دروازہ کھول دو اگر کوئی اعتراض کہے کہ یہ اعمال تو اعتراض میں ہیں انکا نیک و بد یا خوب و بُر و بد صورت اجسام کی شکل میں آ جانا کیونکہ ممکن ہے تو اسکا یہ بچہ کہ وہ تصویر جی نہیں ہو بلکہ اعمال کی عین شکل اور ہم جنس ہوتی ہے علاوہ ازیں اگر صحت ہی فرض کر لیا جاوے تو بھی خدا کے آگے محال نہیں کہ وہ ہر چیز پر قادر ہے وہ اعتراض کو اجسام کی صورت پہنا سکتا ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے

کہ موت و زندگی شکل میں فسخ کیا و سے گی امام جلال الدین نے کسی سال میں لکھا ہے کہ
 تمام شیا یعنی جو اعضاء اللہ کے علم میں احیاء کی صورتوں پر ہیں نیز حدیث سے معلوم
 ہوتا ہے کہ روح ہی ایک جسم جو بدن سے جڑا ہوا ہے کہ پیچا اور نکالا جاتا ہے کفن میں لٹا
 اور آسمان پر لٹایا جاتا ہے نہ مرنے سے نہ فنا ہونے سے اس کے دو مالک اور دو آنکھیں خوشنودار اور
 بدبودار بھی ہوتے ہیں اور یہ جملہ صفات احیاء کی ہیں نہ کہ اعضاء کی +

فائدہ

ایک روایت میں آیا ہے کہ پہلے ملک الموت بغیر الم اور درد کے قبض کیا کرتا تھا مگر لوگ اس کو
 برا پہلا کہتے تھے اس لئے اس نے خدا کے سامنے اس بات کی شکایت کی۔ حکم ہوا کہ روح کو درد اور
 تکلیف سے قبض کرنا کہ میت درد کے باعث سب دشتیم سے باز رہے یہی روایت ہے کہ پہلے
 ملک الموت ارواح کو کھم کھلا قبض کیا کرتا تھا یہاں تک کہ ایک دفعہ موسیٰ علیہ السلام نے اس کو سٹوپا
 مارا۔ اس کے بعد وہ قاعدہ بھی منسوخ ہو گیا۔ اس کو لقانی نے اپنی کبیر میں ذکر کیا ہے۔

دوسری فصل

اس فہم میں کہ بدن کی نفس سے روح ہی فنا ہو جاتا ہے یا باقی رہتا ہے اور بدن کی جدائی
 کے بعد اس کی کیا حالت ہوتی ہے اور اس بیان میں قبر کے سوال کی کیا کیفیت ہوتی ہے آیا
 عربی میں ہوتا ہے یا غیر عربی میں آیا یہ سوال کا فرد مرمن کے واسطے ہو یا کسی کیوسلے
 خاص یا غیر قبر کی نعمتیں اور عذاب کی کیا کیفیت ہوتی ہے۔

ابن قیم سے روایت ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ روح ہی بدن کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے یا موت
 صرف بدن پر وارد ہوتی ہے مگر ٹھیک یہ بات ہے کہ جو شخص روح کے فنا کا قائل ہو اس کی مراد
 روح کے فنا سے صرف ذائقہ موت کا ہے جیسا کہ کُل نفس ذائقہ الموت سے
 معلوم ہوتا ہے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں اور اس معنی کو اعتبار سے کہہ سکتے ہیں کہ روح
 بدن کی مفارقت ہو تکلیف محسوس کرتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ بالکل فنا ہو جاتا ہے تو یہ بات
 قابل تسلیم نہیں کیونکہ اسکی بقا بالاجل سے ثابت ہوئی کہتا ہوں کہ جماع کے راویوں میں سے

ایک لقائی ہی ہے جو کہتا ہے کہ اختلاف صرف نفخ صور کے وقت کا ہے کہ بعض کے نزدیک اس وقت فنا ہو جائے گا اور بعض کے نزدیک اس وقت بھی فنا نہ ہوگا لیکن نفخ کے پہلے اور پیچھے اسکے بقا میں کچھ اختلاف نہیں کیونکہ بدن کے فنا سے روح کا فنا لازمی نہیں وجہ یہ ہے کہ روح خواہ مجرّد ہو خواہ مادی اسکی ماہیت کو بدن کی ماہیت سے کچھ تعلق نہیں روح صرف بدن کیلئے مدبّر اور منتظم ہے اور اس تعلق سے بدن کی فنا روح کی ذات پر کچھ اثر نہیں ڈال سکتی۔ اگرچہ لقائی کے قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ موت کے بعد کی حالت میں روح کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں مگر امام غزالی کی کلام سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس حالت میں بھی اختلاف ہی ایک جگہ امام غزالی نے لکھا ہے کہ ان لوگوں کا قول باطل ہے جو کہتے ہیں کہ قبر میں یا قیامت کے روز روح کا اعادہ بدن کیطرت محال ہے کیونکہ روح بغیر اس جسم کیشف کے نہیں رہ سکتا وہ بطلان کی یہ کہ روح کا قیام بدن کے بغیر مشکل نہیں بلکہ مشکل تو یہ ہے کہ اسکا تعلق بدن کیسے ہو جائے حالانکہ وہ بدن میں حلول نہیں ہوتا کیونکہ وہ عرض نہیں جو جسم سے قائم ہو جائے بلکہ وہ تو خود جو سر قائم بالذات ہے اپنی ذات اور اپنے خالق کو جانتا ہے اور ان حقائق اور معارف میں کسی امر محسوس کا محتاج نہیں بلکہ تعلق بدن کو وقت ہی رہا ہے کہ اپنی ذات کو تمام محسوسات سے غافل کر سکے اور صرف اپنی ذات اور اپنے خالق کی ذات کو پہچاننا ہے چنانچہ صوفیاء کرام ہمیشہ یاد حق میں متفرق رہنے سے اس حال تک پہنچ جاتے ہیں کہ ان کے ذہن سے سوا کسی اور خدا کے اور سب چیزیں محو ہو جاتی ہیں بسا اوقات اوکو اپنے نفس کی بھی خبر نہیں رہتی اور وہ ایسی حالت میں کسی امر محسوس یا معقول کو بجز ذات حق کے نہیں بلکہ کوئی وقت اپنا رہا بھی آجاتا ہے کہ حق کے شعور کو ہی نہیں جانتے کیونکہ حق کے شعور کو جانا ہی حق سے ایک گونہ غفلت ہے اس واسطے وہ ایسے محو ہوتے ہیں کہ وہ صرف حق ہی کو جانتے ہیں پس جو چیز ایسی مجرّد ہو کہ بدن کی کیونکہ محتاج ہو سکتی ہے۔ اور اس کو ایسے جسم کی کیا ضرورت ہے جو حواس سے مرکب ہو اور صرف محسوسات کو دیکھتا ہے پس جو نقص روح کی حقیقت سمجھتا اور اسکو قائم بالذات جانتا ہے اسکو اس بدن سے برا ہو جانا کچھ مشکل معلوم نہیں ہوتا

بلکہ اس کو روح کا بدن سے منقطع ہونا عجیب معلوم ہوتا ہے جب تک اس شخص کو یہ نہ معلوم ہو جائے
 کہ اتصال کی حقیقت صرف یہ ہے کہ بدن و اس کے تصرف کو قبول کر لیتا ہے اور روح کی
 تاثیر سے متاثر ہوتا ہے اس کے ملنے سے ملتا اور اس کو اشارے سے کام کرتا ہے اگلی
 درجہ کے ماتحت کام کرتی ہیں باوجودیکہ ارادہ اگلی میں نہیں ہوتا جس طرح اگلی ارادہ
 کرتا ہے اس کو نفس اگرچہ بدن میں نہیں ہے تاہم جسم روح کے تابع ہے اور اس کے
 حکم کا مطیع اور فرمانبردار ہے گویا روح اور جسم میں صرف تسخیر کا علاقہ ہے اور اس تسخیر کا
 عند العقل حادث یا زائل ہونا اور ہر خود کرنا جائز ہے اور اس حالت میں اس کے تقدیر اور
 اعادہ کی تصدیق واجب ہے پس جب لامرغالی کی تقریر سے ثابت ہوا کہ نفع صورت کو بغیر بھی مختلف
 ہے اہلینِ قیم اور لقائی نے اپنی صورتوں میں اتفاق ظاہر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ اس قیم اور
 لقائی اس شخص کے قول کو مستتر نہیں سمجھتے جو روح کا بدن کے ساتھ فنا ہو کر قائل ہے
 ہر لقائی فرماتے ہیں کہ اس خلاف کا حاصل یہ ہے کہ کیا روح نفع صورت کے وقت بھی فنا ہو گا
 یا نہیں ایک جماعت نے آیات ذیل کل من ہلک یا فانی زمین کی ہر ایک چیز فنا ہونی والی
 ہے اکل شجرت ھا لک اکا و جہدہ رسولے ذات باری کے ہر ایک چیز فنا ہونی والی ہے
 فنفخ فی الصور فصيحت من فی السموات ومن فی الارض من رجب مور ہو مکا جا دگا
 تو زمین و آسمان کی تمام مخلوقات ہوش ہو جاوے گی اسے ثابت کیا ہے کہ روح بھی نفع
 صورت کے وقت فنا ہو جائے گی مگر قاضی و سبکی و فائزانی کا یہ قول ہے کہ روح فنا
 نہ ہوگی بلکہ حسب ارشاد جل جلالہ لا تمنا اللہ وہ اس قاعدے سے مستثنیٰ ہے علاوہ ازیں
 اکثر نفوس قرآنی و حدیث بنوی سے ثابت ہوتی ہے کہ روح فنا بدن کے بعد باقی رہتا ہے
 لہذا قبر میں حال و جواب ہوتا ہے چنانچہ حدیث صحیح میں آیا ہے کہ جب کوئی مر جاتا ہے
 تو اس کو اس کی جگہ دکھائی جاتی ہے اگر جنتی ہوتا ہے تو جنت اور اگر دوزخی ہوتا ہے
 تو دوزخ دکھایا جاتا ہے ہر کہا جاتا ہے کہ یہ تیرا مکان ہے پس یوم الحشر تک یہی حالت
 رہتی ہے حدیث ابن عباس میں آیا ہے کہ سات چیزیں نفع صورت کے وقت فنا نہ ہو گی
 لوح - قلمہ - عرق - گوشت - جنت و نہر - اور اذواء ہر ابن عباس نے ان

آیات کا جواب سننا ان کی فناء ثابت ہوتی ہے یہ دیا ہے کہ آیت میں علیہا انان
عام ہے اور قول الا ماشاء اللہ روح کی خصوصیت ظاہر کرتا ہے نیز اتنا مزید بھی ہے
ثابت ہوتا ہے کہ جو چیزیں فنا ہونے سے مستثنیٰ ہیں ان میں سے ایک ہرگز بھی
یابہی ہو سکتا ہے کہ آیت میں مذکور فی استثناء ہے اور نہ تفسیر بلکہ فنا سے ہلاکت مراد
پر معنی یوں ہونگے کہ روح بھی مفتقر ہونے کی وجہ سے ہلاک ہونے کے قابل ہے اگرچہ
یہ ہلاکت وقوع میں نہ ہی آئے مگر جب اسکا موجود ہے اسکو ہلاک کر سکتا ہے مگر ہیکہ اسکی
ذات میں اگر کوئی نہ ہو جب روح کی بقا ثابت ہو چکی تو اب یہ بات کہ موت کے بعد اسکی کیا
کیفیت ہوتی ہے اسطرح پر ہے کہ وہ موت کے بعد عالم برزخ میں ایک دم کا مثالی اور الکی
اور جو ہری وجود ہوتا ہے جو اجسام حسی سے محروم ہوتا ہے یہی نہیں ہوتا کہ وہ محض حیات
و ادراک ہو صرف اسکی حیات اس حیات طبعی سے مغائر ہوتی ہے اور اسکی عالم برزخ کی
حیات میں دل و دماغ اور دیگر لوازمات جسمانی اور طبعی کی سرگزشت ضرورت نہیں ہوتی گویا اسکی
زندگی تمام اور حیات کامل بھی ہے جیسا کہ آیت ان الدائم الاخرۃ لھی الحیوان سے
ثابت ہوتا ہے اسکو صاحب سفار نے لکھا ہے نیز یہی لکھا ہے کہ عالم برزخ میں روح اپنے
جو عقلی سے متحد ہوتا ہے جیسا کہ عالم اجسام میں باعتبار اشخاص و افراد کے متحد ہوتا ہے
بلکہ ایک شخص کے اجزاء اکثرہ کے بغیر ہی متحد ہوتا ہے مثلاً وہ روح جو دل سے تعلق رکھتا
اوس صدر روح کے غیر ہے جو دماغ سے تعلق رکھتا ہے اور جو صدر روح کا جگر سے علاوہ
رکھتا ہے اوس حصہ کے مغائر ہے جو طحال سے علاوہ رکھتا ہے اسی طرح نفس کی بھی تشریح
اور تفصیل ہو چکی ہو گئے عارفان کامل کے اور لوگ کم سمجھتے ہیں۔ اسطرح اسکے عالم برزخ
کے حالات کو بھی وہی لوگ بخوبی سمجھتے ہیں چکو باطن کی آنکھ کھلی ہوتی ہوتی ہے۔
امام مالک کے قول سے بھی اس مضمون کی تائید ہوتی ہے آپ فرماتے ہیں کہ روح
جسم میں اسطرح سرایت کئے ہوئے ہے جسطرح پانی سبز لکڑی میں لیکن یہ بات کہ روح
موت کے بعد دیکھتے جسم میں پس کیا جاتا ہے اس کے منافی یہ کہ روح موت کے بعد مثالی اور الکی
۱۰ حیات کامل ہوتا آخرت کی ہے

اور اکی جو سری اور تجر و کیمالات میں ہوتا ہے امام غزالی کا قول ہے کہ روح حبیب بدن ہو جدا
 ہوئی ہے تو اسکے ساتھ قوت نطقیہ و منطقہ کے ذریعہ قوت دیکھی بھی چلی جاتی ہے اور
 وہ معانی محسوسہ کا مطالعہ کرتی ہے کیونکہ روح کا طبیعت بدنی سے مجر و مونا غیر ملکی ہے
 اسلئے موت کہ موت کو جانتی اور بعد از موت اپنے نفس کا تخیل کرتی ہے سواہ اپنی زندگی
 کے تمام خیالات و اعتقادات کا تصور قبر میں ثواب و عذاب کو محسوس کرتی ہے۔
 شیخ ابن عربی نے فتوحات گئے ۲۵۵ باب میں لکھا ہے کہ موت عالم طبعی اور عقلی کے
 درمیان ایکبرزخی حالت ہے جس میں جملہ ارواح برزخی اور خیالی اجسام کا لباس پہن لیتو
 ہیں جیسا کہ غیث کیمالات میں بھی ایسے خیالی اجسام کو اختیار کر لیتے ہیں اور یہ برزخی جسام
 ارضی اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ خیالی بھی حیوانی قوتوں میں سے ایک قوت ہے
 پس عالم برزخ کو عالم آخرت سے وہ منت ہے جو جنین کو حاملہ عورت سے ہوتی ہے کیونکہ
 روح بھی اس حالت میں رفتہ رفتہ نشو و نما پاتی رہتی ہے یہاں تک کہ قیامت کے روز پیدا
 ہو جاتی ہے اسی واسطہ مردہ کیواسطہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ جب ہر جا
 ہے تو گویا اس کی قیامت آ جاتی ہے یعنی اس وقت عالم برزخ میں قیامت کے واسطے
 اسکی نشو و نما شروع ہو جاتی ہے اور وہ برزخ سے قیامت کی طرف اس طرح ظاہر ہوتی جو
 جملہ جنین ان کے پیٹ سے پیدا ہو پڑتے ہیں اس سے پہلے بھی ذکر کیا گیا ہے کہ
 ابن عربی نے اپنے فتوحات کے باب ۲۸۴ میں لکھا ہے کہ روح النسانی اس صورت محسوس
 کا تدرب یا گیا ہے دنیا میں ہو یا عالم برزخ اور دائرہ نفوت میں ہو پس سب پہلی صورت
 جو روح نے پہنچی تھی وہ صورت جس میں اسے خدا کی ربوبیت کا اقرار کیا تھا پھر اس
 صورت سے حیوانی اور طبعی صورت میں آجہل کے چوتھے معینے سے لیکر موت تک
 ایسی صورت میں محسوس ہا پر جب مر جاتا ہے تو موت کے وقت سے سوال قبر تک دوسری
 صورت کا لباس اختیار کرتا ہے اور جب سوال کا وقت آتا ہے تو اس صورت کے صورت
 حبدی کی طرف آتا ہے پھر سوال کے بعد دوسری صورت برزخی میں آتا ہے اس کو
 ثواب موت اکمال میں یعنی بیعت تک مساوی ہیں +

پہرئی فتوحات کے باب ۲۷ میں لکھا ہے کہ آخرت کی تمام چیزیں خیال کی آئینہ میں دکھائی
 دے گی کیونکہ دار آخرت میں خیال کا وجود بہت مضبوط اور مستحکم ہو گا وجہ یہ ہے کہ خیال
 کا اصلی محل اور حقیقی مکان وہی دار آخرت ہے اگرچہ اس جہان میں بھی مناجات اور
 استغراق کی حالت میں اکثر صوفیاء کرام خیالی اور لطیف اجسام کا مشاہدہ کر لیتے ہیں مگر اس
 حالت کا چنداں اعتبار نہیں ہوتا لہذا یہ مشاہدہ اس جہان میں دیر پا نہیں ہوتا ہٹوری
 ہی دیر کے بعد ایل ہو جاتا ہے کیونکہ یہ جہان اُس کے ظہور کا اصلی محل نہیں لیکن
 موت کے بعد یہ خیالی اور لطیف جسم ہمیشہ روح کے ساتھ موجود رہتا ہے یعنی دار آخرت
 میں یہ ارواح کے لئے خیالی اور لطیف اجسام ہوتے ہیں پس جب خدائے تعالیٰ ان
 اشیاء کی صورتوں کو عالم مثال میں لاتا ہے تو وہ اجسام لطیف سے مزین ہوتی ہیں
 پس انسان اُس کو ظاہری آئینہ سے ایسا دیکھتا ہے جیسے معالی کو بصیرت اور عقل کی آئینہ
 سے دیکھا جاتا ہے جیسا کہ آیت اذین لیکم وہم لہم کے متعلق بیان ہو چکا ہے شاہ
 اس تقریر مذکور سے کہ دار آخرت میں ارواح کے اجسام لطیفہ اور جساد مثالہ ہوتے ہیں
 ناظرین کے دل میں شبہ پیدا ہو کہ یہ بات اس کے تجرد کے منافی ہے لیکن یاد رکھو کہ بات
 اس کے تجرد کو منافی نہیں کیونکہ اس عالم کثیف اور جہان محسوس کے علاوہ بھی بیشتر
 عالم و کرات ہیں جو ایک دوسرے سے لطیف اور سب سے جبروت کی قسم سے ہیں جن کے
 آثار اور علامات مادی جہانوں اور طبعی اجساموں کے بغیر ہیں اسفار میں لکھا ہے کہ
 ارواح کا تعلق اجساد برزخیہ کے ساتھ ایسا نہیں ہے جیسا کہ اس جہان میں ارواح کو طبعی
 اجسام سے ہوتے ہیں اہم غزالی کا قول ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ روح کا بدلی ہر وقت
 مجرد ہونا بالکل ممکن نہیں ابن قیم کا قول ہے کہ ارواح ایک دوسرے سے ممتاز و متغایر ہوتے
 ہیں یعنی ہر ایک روح اپنی خاصیت اور شکل کے باعث دوسرے روحوں سے پہنچا جلتے
 ہیں اس لئے مفارقت ابدان کو بعد اپنی خاص شکلوں کے ساتھ قائم اور مستقل بالذات ہوتے ہیں
 اسے میں جلتے ہیں چلتے ہیں اترتے ہیں اور اپنے زمان کے اجسام سے متاثر اور منفصل ہوتے
 ہیں اور اجسام سے متاثر اور متکلیف نہ ہوتے ہیں کیونکہ یہ اجسام لطیفہ برزخیہ ارواح سے غیر و برکت

عاجل کرتے ہیں اسی طرح ارواح بھی اُن اجسام لطیفہ اور برزخیہ سے متغیض ہوتے ہیں اور ارواح کی امتیاز اجسام کی امتیاز سے بھی زیادہ واضح ہوتی ہے اور ان کی تمیز بنیت اجسام کے زیادہ صاف ہوتی ہے لہٰذا انہیں التباس اور تشبیہ کو بہ نسبت اجسام کے کم دخل ہوتا ہے جس جیکہ فرشتے بغیر ابدان کے ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اسی طرح جن بھی تو ارواح شریفہ انسانہ بطریق لٹریٹھائز ہونگے آثار غزالی نے دعوہ فائزہ میں ذکر کیا کہ کوہن کا مروج شہد کی کہی کی صورت پر ہو گا اور کافر کا مذہبی کی شکل پر ہو گا یہ قول غیر معتبر ہے جس کی کچھ اہلیت نہیں معلوم ہوتا ہے کہ امام غزالی نے یہ قول حدیث کے سید صدر الفخر رحمہ اللہ سے لیا ہے کیونکہ اس حدیث میں ہر کہ ارواح صور سے شہد کی کہی کی مانند نکلیں گے جس جو زمین و آسمان کا درمیانی حصہ بن جائیگا۔ لیکن اس حدیث سے وہ بات ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس حدیث سے صرف ارواح کے خروج کی کیفیت کی تشبیہ معلوم ہوتی ہے نہ ان کی اصلی شکل و صورت کی البتہ ابن قیم اور امام غزالی کا قول جو روح کی صورت کے بارے میں بیان ہوا ہے ابن عربی کے قول کے خلاف ہے۔ کیونکہ ابن عربی کی یہ رائے ہے کہ روح کی صورت اس کی مختلف حالات و تبدیلی کے لحاظ سے مختلف ہیں چنانچہ آپ کا قول ہر کہ حبیب انسان مرحا تہ ہے تو اس کی روح ایک اور صورت میں جو صعود جسمانی دنیاوی کو مختلف ہوتی ہے اٹھائی جاتی ہے اور موت کے بعد سے لیکر قبر کے سوال تک اُسی صورت میں ہوتا ہے یہ سوال کے بعد دوسری صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے مگر باوجود اُن صورتیں کے تغیر و تبدل کے دنیوی جسم اور اس کا اثر اپنے چلتا رہتا ہے جیسا کہ روح کو مفارقت بدن کے بعد بھی دنیوی جسم سے ایک قسم کا اتصال رہتا ہے اگرچہ روح برزخ کی حالت میں آسمان پر ہے یا زمین کے نیچے ہے یا زمین و آسمان کے درمیان ہے اس کی زیادہ تفصیل آگے آئے گی۔

سوال ثانی کہ متعلق تہبہ صحت صحیحہ حدیثیں وارد ہوئی ہیں جیسا کہ ایک حدیث پہنچتی ہے نہ حدیث ہما میں ہر کہ جب مردہ قبر میں دفن کیا جاتا ہے اور لوگ واپس ہونے لگتے ہیں اور بھی نہ بھی جوتوں کی آواز مردہ کے کان میں آتی ہوتی ہے کہ دوزخ

جب تک موجود ہوتے ہیں پھر اس کو چھڑا کر پوچھتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے وہ کون سی چیز تیری
 طرف بھیجا گیا تھا مومن تو فوراً بول اٹھتا ہے کہ میرا رب اللہ ہے اور وہ شخص محمد رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو ہمارے پاس حکامِ اعلیٰ لیکر آیا تھا سہم اور سپر کا ن لائے تھے
 اور سکی تاجدار کی تھی پھر اسکو کہا جاتا ہے کہ بے خوف و ہراس سو جا لیکن منافق یا کافر
 کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا ناں لوگوں سے مناکرتا تھا کہ وہ کچھ کہا کرتے تو پھر فرشتے اس کو
 لوہے کی گرز سے مالتے ہیں اس حدیث کو صاف معلوم ہوتا ہے کہ مردہ سنتا ہے سوال کا
 جواب دیتا ہے لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہا نے اس کو انکار کیا جو اوسانت اللہ علیہ وسلم
 الموتی وما انت لبعثم من فی القبر کہ اپنے دعویٰ پر دلیل لالی ہیں۔ بعض نے اس کا یہ
 جواب دیا ہے کہ آت من کل الوجوه عام نہیں ممکن ہو کہ کسی وقت یا کسی حال میں سب لوگوں
 اور حدیث ابن عباس میں آیا ہے کہ جو مومن اپنے بہائی مومن کی قبر پر گزرتا ہے اور اس کو
 اسلام علیکم کہتا ہے اگر وہ مردہ اسکو دنیا میں جانا نہ تھا تو وہ اسکو پہچان کر سلام علیکم کا
 جواب دیتا ہے غرض ان حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ امتیت کو قبر میں سوال کے لئے
 زندہ کرتا ہے اس طرح پر کہ یا روح کو تمام بدن میں لاتا ہے یا صرف اس حصے میں جس سے وہ کلام
 کے قابل ہو سکے یا اس طرح کہ تمام جسم میں زندگی پیدا کر دیتا ہے یا بعض حصے میں جس کو سوال
 و جواب کے لائق ہو سکے ابن قیم کا قول ہے کہ وہ دنیا کی سی زندگی نہیں ہوتی جس کو کہ روح
 بدن کی تدبیر کیا کرتا تھا بلکہ یہ زندگی ایک اور قسم کی ہوتی ہے جو صرف امتحان اور آزمائش
 کے واسطے دی جاتی ہے جیسا کہ مومنوں کے لئے کی زندگی جاتے والے کی زندگی کے غیر ہوتی ہے
 کیونکہ زندہ اگرچہ موت کے مشابہ ہو مگر اس سے حیات کی نفی نہیں ہو سکتی نہ اسکو مردہ کہہ سکتے
 ہیں پس ایسے ہی میت کی زندگی موت و حیات کے درمیان ہے جیسا کہ نیند کی حالت موت
 و حیات کے درمیان ہے اور قبر کا سوال صرف مومنوں کے واسطے خاص نہیں بلکہ یہ سوال کافر
 منافق سے بھی ہوتا ہے جیسا کہ حدیث بالا سے ثابت ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے اگرچہ کسی کا
 یہ قول بھی ہو کہ کفار کو یہ سوال نہیں ہوتا اسی طرح انبیاء صدیق مشہد اور وہ لوگ جو
 لئے قہر میں کو نہیں لٹا سکتا اور نہ انکو جو قبروں میں پڑے ہوئے ہیں +

تاریخوں کے واسطے فی سبیل اللہ سامان تیار کرتے ہیں یا وہ لوگ جو سورہ تبارک الذی بھیتہ
 پڑھے یا وہ جو رمضان سے مر جاوے یا وہ آدمی جو جمعہ کے دن یا رات کو بلکہ جمعہ کے روز
 بعد از ظہر جان بحق تسلیم ہو یا پھر کی رات کو طلوع آفتاب سے پہلے مر جاوے یا نیزہ کہا کر کے
 یا مرض طاعون سے بحالت صبر و شکر فوت ہو جاوے یہ سب قسم کے لوگ سوال قبر سے محفوظ
 و مومن رہینگے دیوانوں اور بچوں اور ان لوگوں سے جن کے پاس کوئی بنی نہیں پہنچا اُن سے
 سوال قبر کی نعت امام ناکھانی نے توقف کیا ہے صرف ان تین اقسام میں توقف کرنے
 سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا کس یقین کی امت سے سوال قبر ہوتا ہوگا اور یہ بات ظاہر
 ہے کہ ہر اک امت سے اس کے بنی کو متعلق سوال ہوتا ہے ایسے لوگوں کو جنہوں نے کسی
 سخی کا زمانہ نہیں پایا وہ تو وقف بھی ہو کہ ہر ایک بنی کی موت سے اس کی شریعت کی اتباع قطع
 ہو جاتی ہے لہذا اس کے مرحلے سے دوسرے بنی کی شریعت کے احکام کی بجا آوری فرض
 ہو جاتی ہے پس جو شخص دوسروں کے خالی زمانہ میں مر جاوے تو لفظ ہر کوئی وجہ نہیں معلوم
 ہوئی کہ ایسے شخص ہو بھی بنی سابق یا لاحق کے متعلق سوال کیا جاوے اور اگر یہ مان لیا جاوے
 کہ قبر کا سوال امت محمدیہ کیلئے مخصوص ہے تو اس وقت یہ توقف بھی کھٹ جاتا ہے ہر
 بچوں سے سوال کیے جانے کی نسبت بڑا اختلاف صحابہ و تابعین و بعض حنفی بعض حنبلی اور بعض
 مالکی کہتے ہیں کہ ان سے بھی سوال ہوتا ہے اس طرح سے کہ انکو اپنی سعادت اور منزلت
 پہنچانے کے لئے عقل دی جاتی ہے اور جواب ان کے دلوں میں ڈالا جاتا ہے مگر بعض
 علماء نے اس میں شکوت اختیار کیا ہے۔ یہ سوال کی مقدار میں بھی اختلاف ہے بعض کو نزدیک
 ایک دن اور بعض کے نزدیک تین دن یہ سوال ہوتا ہے جلال اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ مومن کیلئے
 سات دن اور کافر کے لئے چالیس دن یہ سوال ہوتا رہتا ہے اب یہ بات کہ سوال روح سے
 ہوگا یا بدن جسم سے یا دونوں سے تو اس کے متعلق ایک گروہ کا خیال ہے کہ صرف بدن
 سے ہوگا مگر یہ خیال اہل ہر فرقہ کے بعض کہتے ہیں کہ روح سے ہوگا مگر یہی غلط ہے
 ورنہ اس کے واسطے قبر کی خصوصیت نہ ہوتی یہ ابن حجر کا قول ہے جن لوگوں کو ورنہ یہ کہا جاتے
 ہیں ان کی نسبت انعمی کا قول ہے کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے کسی جسم یا

حیات بیدار کے سوال کرے اور وہ جوابیں اسی طرح جو لوگ دفن نہیں کئے جلتے مگر
ہے کہ ان کے پاس بھی فرشتے آویں اور سوال کریں اور وہ سوال کا جواب دیں اگرچہ
ناظرین کو اسکا مشاہدہ ہو سکے اور اسی حال میں انکو عذاب یا ثواب بھی ہو اسکی مثال یہ
ہے کہ وہ شخص جسے درمیان سوئے ہوئے ہوں اور ان میں سے ایک تو ناز و نعمت کے
مزنے لے رہا ہو اور دوسرا عذاب کے منہ میں گرفتار ہو حالانکہ ان کے ارد گرد والوں کو ان
حال کی کچھ خبر نہیں ہوتی لیکن جب وہ بیدار ہوتے ہیں تو اپنی اپنی سرگذشت بیان کرتے
ہیں ایسے ہی غور و فکر کا موالا اپنے جس فکر میں غرق ہوتا ہے دوسرے کو اس کے حال کی
بالکل خبر نہیں ہوتی پس اس سے ان محدودوں کا جواب بھی نکل آیا جو عذاب قبر کے منکر ہیں
جو کہتے ہیں کہ ہم قبر کو کھود کر دیکھتے ہیں مگر ہم کو کچھ نظر نہیں آتا میت و ایسے ہی پڑا ہوا
ہوتا ہے پھر تو من کو نیک جواب کی توفیق عطا ہو جاتی ہے اگرچہ گنہگار ہی کیوں نہ ہو
ایک روایت میں آیا ہے کہ شیطان بھی قبر کے گوشہ میں آ بیٹھتا ہے اور جب فرشتے
میت کو پوچھتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے تو شیطان میت کو کہتا ہے کہ کہو وہ جو گوشہ میں
بیٹھا ہے اسکو فری نے نواذ الاصول میں بیان کیا ہے۔

اور حضرت علی رضی اللہ عنہ وسلم کی نسبت ابن جریر کا قول ہے کہ یہ روایت ہی نہیں آئی اور
فرشتوں کا فی ہذا الرجل کی طرف اشارہ کر کے سوال کرنا رسالت کی دلیل نہیں کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت بھی قبر میں لائی جاتی ہے کیونکہ بیان اشارہ ذہنی ہو
نہ حسی لیکن اس سوال کی صرف یہ حکمت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بزرگی ظاہر ہو
جائے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ قبر کا فتنہ یہ ہے کہ تم مجھ سے آواز لے جاؤ گے اور میری
نسبت سوال کئے جاؤ گے گویا یہ آپ کی خصوصیت ہے کہ قبر میں بھی میت سے آپ کی
نسبت سوال کیا جاتا ہے یا قبر کے سوال میں یہ حکمت ہے کہ میت کو اپنا انجام معلوم ہو جاوے
اور جان لے کہ عاقبت میں میرا یہ حال ہو گا یا اس کے ایمان اور دلی خیالات کا اظہار
ہو جائے یہ امام لقمانی کا قول ہے اب میں کہتا ہوں کہ یہ بات کہ سوال قبر سے مقصود
بالذات یا صرف ہے کہ آنحضرت کی بزرگی کا اظہار ہو اس قول کے منافی ہے کہ پہلی ہمتوں سے

یہی سوال قبر پر تارنا ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوال قبر سے یہ بات مفقود نہیں بلکہ کوئی
 اور امر ہے اور اگر آپ کی بزرگی کا اظہار فرشتوں کے لئے عزت دہن کی ہی کوئی ضرورت نہیں
 کیونکہ وہ پہلے آنحضرت کی بزرگی سے واقف ہیں ان زیادتی شرافت کے لئے ہو سکتا ہے
 جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا سوال بھی ہوتا ہے حالانکہ اس کی عظمت و منزلت کی پہلی خبر
 ہوئی ہے ایک دفعہ نبی والد صاحب کو فرماتے ہوئے تھا کہ سوال قبر کی حکمت ہے کہ فرشتوں
 کو مومنوں کی بزرگی اور شرافت معلوم ہو جائے کیونکہ فرشتوں نے حضرت آدم کی پیدائش کے
 وقت طعن زنی کی تھی اور کہا تھا کہ اے ہمارے پروردگار کیا تو ایسے شخص کو پیدا کرتا ہے
 جو زمین پر غرور و بزرگی کرے اور خدا پر ہدایت کا تاثر فرشتوں کو معلوم ہو جائے کہ وہ حیات
 اور حیات میں اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے ہیں کیسے ہیں تیرا کوئی اعلم
 مَا كَالْعَالَمِينَ کی تصدیق ہو جائے مگر عقلمند بھی کہتا ہے کہ یہ جواب بھی مثالی بخش نہیں
 کیونکہ یہ اس صورت میں درست تھا جب سوال قبر صرف مومنوں سے ہی مخصوص ہوتا
 مگر جبکہ یہ سوال کفار سے بھی ہوتا ہے تو خصوصیت کیسی اور شرافت کے کیا معنی پر یہ
 سوال کہ فرشتے قبر میں کس طرح داخل ہوتے ہیں سو اس کا یہ جواب ہے کہ فرشتے یا عرش
 لطیف الاجسام ہونے کے کہو نہ لے کے بغیر قبر میں داخل ہو سکتے ہیں یا کہو کہ وہ داخل
 ہوتے ہوں پہر اللہ تعالیٰ انکو براہِ کر دیتا ہو مگر اس توجہ کی چندان ضرورت نہیں
 کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ فرشتے زمین میں اس طرح چلتے ہیں جس طرح انسان پانی میں
 یعنی جس طرح انسان کی رفتار میں پانی مزاحم نہیں ہوتا اور نہ کوئی دریا شوق پڑتا ہے
 اسی طرح فرشتوں کے زمین میں دھنسنے سو کوئی گڑھا یا سوراخ زمین میں نہیں ہوتا
 نام ان فرشتوں کا منکر نکیر ہے تاکہ وہ نکیر حدیث بعض سے روایت ہو اور نہ کسی صفت
 کے اعتبار سے نہیں اور نہ کسی طرح و ذم کا ان میں خیال ہے بلکہ یہ نام آہا علم کے
 طور پر نہیں جن میں ہدایت یا بُرائی کا خیال نہیں ہوتا پس محترمہ کا اعتنا ہو
 کہ فرشتوں کا یہ نام رکھنا درست نہیں۔ وار و نہیں ہو سکتا بعض کہتے ہیں جو فرشتے
 مومنوں سے سوال کرتے ہیں ان کے نام مبشر و بشیر ہیں اور کافروں کو سوال کرنے

والوں کے نام نکر و نگیر مگر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے جیسے اسکی بھی کوئی دلیل نہیں کہ ان کے ساتھ تیسرا فرشتہ ہوتا ہے جبکہ نام روان ہے ہر کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دونوں فرشتے میت کو سوال کرتے ہیں اور کبھی ایک پوچھتا ہے قرطبی نے بیان کیا ہے کہ وہی دو فرشتے ایک ہی حال اور ایک ہی وقت میں پیشمار لوگوں سے کلام کرتے ہیں اور ہر ایک میت ہی خیال کرتا ہے کہ صرف مجھ ہی کو سوال ہو رہا ہے اعلیٰ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے چنانچہ قیامت کے دن جب اللہ تعالیٰ ہر ایک سے مخاطب ہو گا وہ اسی قسم سے ہو گا +

پہر اس میں بھی اختلاف ہے کہ یہ سوال عربی میں ہو گا یا سریانی میں یا ہر شخص کی اپنی مادری زبان میں ہو گا۔ مگر بلقینی کا قول ہے کہ ہر ایک سے زبان سریانی میں جیسا کہ امام الدین سیوطی نے اسی مطلب کو نظم میں بیان کیا ہے +

ومن عجیب ما تروا العینان ان سوال القلوب بالسریانی
افلے ابن الکسینجی استا بلقینی والہ آراہ بخیرہ بعینہ

(ترجمہ) یہ عجیب بات ہے کہ سوال قبر سریانی میں ہوتا ہے۔ مگر شیخ بلقینی کو سوال اور کوئی اسکا قائل نہیں ہوا اور حدیث کے الفاظ سے یہ لازم نہیں آتا کہ سوال عربی میں ہو گا کیونکہ ممکن ہے کہ یہ ترجمہ ہوا اور سیوطی کا یہ قول کہ اسکا سوال بلقینی کو اور کوئی قائل نہیں اور نہ کوئی اسکی سند ہے اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ واقعہ میں اسکی کوئی سند نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اسکی سند صحیح نہیں مگر یہ باتیں اپنی رائے سے نہیں کہی جاسکتیں اس لئے بغیر سند صحیح کے بھی اسے لئے مرفوع حدیث کا حکم ہو سکتا ہے چنانچہ علامہ نے اصطلاح حدیث کی بھی یہی رائے ہے اور اس کے الفاظ سریانی میں (اترہ اگرہ صالحین) ہیں صاحب ابریز لکھتا ہے کہ میں نے اپنے شیخ سے سوال قبر کی نسبت دریافت کیا کہ سریانی میں ہوتا ہے یا کسی اور زبان میں انہوں نے فرمایا کہ سریانی میں کیونکہ فرشتوں اور ارواح

کی ہی زبان ہے فرشتے بھی سریانی میں سوال کرتے ہیں اور میت کا روح بھی سریانی میں جواب دیتا ہے کیونکہ سوفیہ روح جسمانی حجاب کے بالکل دور ہو کر اصلی تجرّد کی حالت میں آجاتا ہے پہرے سے عرض کی کہ حضرت سوال جواب کی کیا کیفیت ہوتی ہے فرمایا کہ سوال کے فرشتے لفظ (ہزار ہو) سے سوال کرتے ہیں جن کے حروف کے معانی ذیل کی طرف اشارہ ہوتا ہے حرف تیمم سے تمام کائنات اور حرف نائے سے تمام اقسام کی نیکیاں اور خوبیاں مراد ہیں + اسی قسم میں آنحضرت کی ذات بابرکات و تمام انبیاء ملائکہ آسمانی کتاب میں جنت - لوح قلم اور تمام الوار اور جو کچھ عرش یا اوس کے نیچے ہے داخل ہیں حرف نائے سے مراد تمام اقسام کی بدیاں شرور اور فساد میں ہیں جہنم اور شیطا طین اور تمام بُری چیزیں شامل ہیں حرف نون سے اللہ تعالیٰ مراد ہے کیونکہ زبان سریانی میں معنی مقررہ کیلئے حروف ہیں استعمال کے جلتے ہیں سطح عربی میں و قسم اور حرف ہمزہ استفہام و حرف تنہی معانی مفسو و کیلئے وضع کئے گئے ہیں اور لفظ (ہزار ہو) کے پہلے کلمہ استفہام مقدر ہوتا ہے گویا سوال ہو اٹکار یہ مطلب ہوتا ہے کہ آیا تمام کائنات یعنی انبیاء ملائکہ خیر و شر وغیرہ سرِ قسم کی مخلوقات خالق اللہ تعالیٰ ہے یا کوئی اور پس میت اگر مومن ہوتا ہے تو وہ لفظ (ہزار ہو) سے جواب دیتا ہے سریانی زبان میں اس کے معنی یہ ہیں کہ تمام مخلوقات حق ہے محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء برحق ہیں تمام ملائکہ اور جمیع الوار و برکات حق ہیں۔ عذاب جہنم اور تمام شرور و مصائب حق ہیں اور خدا تعالیٰ ان سب کا مالک خالق ہے ہر چیز کا مختار ہے اوسکی حکمت کاملہ میں کسی کو جبر و جبر الی گنجائش نہیں +

پس جب میت مومن یہ جواب دیتا ہے تو فرشتے کہتے ہیں کہ (ناصر) جبکہ معنی سریانی زبان میں یہ ہیں کہ اپنے ایمان کو جو تیرے جسم خاکی میں ہو روشن کر اور یہ مضمون اس حدیث کے مضمون سے ملتا ہے جہیں آیا ہے کہ آبِ مر سے سو جا ہم جانتے تھے کہ تو ایما ندار اور صاحب یقین تھا یہ سب ابرزہ کا مضمون ہے مگر اسمیں یہ نہیں بتلایا ہے کہ کافر سے کیونکہ سوال ہوتا ہے اور جواب میں کیا کہتا ہے شاید صاحب ابرزہ کے شیخ نے سکوت سے اس طرف اشارہ کیا ہو کہ سوال قبر مومن کو مخصوص ہو اور شاگرد نے بھی یہی سمجھ کر دوبارہ سوال کیا ہو +

اب یہ بات کہ قبر کے عذاب و ثواب کی کیا کیفیت ہوتی ہے سو بعض تو اس کے بالکل منکر ہیں لیکن آیات اور حدیث صحیحہ ہر بات پر متفق ہیں۔ خدا سے نقل لے کر شہداء کے حق میں کیا ہے کہ شہیدوں کو مردہ نہ خیال کرنا چاہیے۔ بلکہ وہ خدا کے پاس خوش ہیں کہلے میں اور خدائی دی ہوئی نعمتوں سے خوش و خرم ہیں اور ان لوگوں کو جو درجہ شہادت تک نہیں پہنچے خوشخبری دیتے ہیں کہ ان پر کوئی خوف اور کسی قسم کا غم نہیں۔ وہ خدا کی رحمت کے سائے میں خستہ ہیں اور اللہ تعالیٰ مومنوں کی محنت ضائع نہیں کرتا۔ امام واحدی کا قول ہے کہ سب سے صحیح حدیث جو شہداء کے حق میں آئی ہے۔ یہ ہے کہ ان کے ارواح سبز پرندوں کی شکل میں ہوتے ہیں۔ اور جو چاہتے ہیں کہاتے ہیں۔ پتہ ہیں ایک روایت میں ہے کہ جب جنگ احد میں بہت سے مومن شہید ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ارواح کو سبز پرندوں کے جسم میں ڈال دیا ہے۔ اور وہ جنت کی ہر رون کے کن رے پر بہتے ہیں ہر قسم کے میوے کہاتے ہیں اور بس باغ میں چاہن آتے جاتے ہیں۔ اس کے بعد امام واحدی کہتے ہیں کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان کا روح ایک لطیف جسم ہے جو بدن کے فنا سے فانی نہیں ہوتا۔ اور اس کا ادراک رنج و راحت صرف جسم پر ہی موقوف نہیں البتہ جو شخص نفوس النسانی کے تجربہ کا قابل ہے اس کے نزدیک یہ ہے کہ شہداء کے ارواح سبز پرندوں کی شکل میں آجاتے ہیں اور اس جسم لطیف کے ذریعہ لذت بہت اور راحت و اکرام پاتے ہیں۔ مخبر رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ بعض کے نزدیک شہیدوں کی ایک قسم کی دنیاوی حیات ہوتی ہے۔ پھر اس کی توبہ میں ہی دروخل ہیں ایک قول یہ کہ اللہ تعالیٰ شہداء کے اجسام ہی کو آسمان پر اٹھا لیتا ہے پھر ارواح کا اس سے توصل کر کے ہر ایک قسم کی راحت کو پہنچاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ان کے اجسام کو اس دنیا ہی میں زندہ کر دیتا ہے۔ اور ہر ایک قسم کی خیر و برکت ان پر بھیجتا رہتا ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ یہ سب قول اس روایت کے منافی ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ جب ایمر معاویہ نے شہداء کی قبروں پر چڑھ کر ان کو زندہ کیا تو ان کو زندہ کر کے ان کو زندہ کر دیا کہ جس شخص کا کوئی شہید شدہ وارہیں ہو۔ وہ اس کو نکال لے پس لوگوں نے انکو زندہ و آزار نہ نکالا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شہداء کے اجسام آسمان پر نہیں جاتے۔ بلکہ اگر جسم سے جسم لطیف ارواح جو جوتے ہیں ان کے جیسا کہ اس غریب کا مذہب ہے تو

اس میں کچھ سرچ نہیں۔ اور دوسرے قول میں نہ ظاہری ہے۔ کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شہدار کے جسم کو
 درندے کھا جاتے ہیں۔ اور دفن ہونے کی حالت میں بھی چند روز کے بعد مردے کے اعضا پر اگندہ ہو جاتے
 ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس زمین پر بھی اُن کے ابدان میں دوبارہ مروج نہیں ڈالی جاتی دوسرے
 اعتراض کا یوں جواب دیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ مردوں کے پیٹ میں بھی ان کو زندہ کر کے اُن
 کو ہر طرح کی راحت پہنچا دیتا ہے۔ اُن اُن کے اجزاء کو مردوں کے پیٹ سے جدا ہونے کے بعد
 پھر ترکیب دیتا ہے اور ان میں حیات ڈال کر راحت پہنچاتا ہے۔ کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ اور
 یہ جواب بھی ہو سکتا ہے۔ کہ اعضا کا پر اگندہ ہونا۔ اس حالت میں ممکن ہے جبکہ وہ دفن نہ
 کئے جاتے ہوں۔ لیکن دفن کی حالت میں زمین ان کے اجسام کو نہیں کھاتی جیسا کہ بسا اوقات
 قبروں کے کھودنے سے ظاہر ہوا ہے۔ اور اُن کے اجزاء کئے متفرق ہونے کی حالت میں بھی اللہ
 تعالیٰ قادر ہے کہ اُن کے اجزاء کو زمین کے اجزاء سے علیحدہ کر کے ترکیب دیکر زندہ کر دے
 لیکن میرے والد بزرگوار فرمایا کرتے تھے کہ شہدار کے پاس اُن کی قبروں میں صبح و شام
 جنت کا کھانا آتا ہے۔ وہ اس طرح کھاتے پیتے ہیں جس طرح اس جہان کے لوگ کھاتے پیتے
 ہیں۔ وہ اس کا ثبوت بھی پیش کیا کرتے تھے۔ مگر مجھ کو یاد نہیں رہا۔ پس اس سے قول ثانی کی تائید
 ثابت ہوتی ہے۔ جمہور اہل سنت اور قرآن و حدیث سے یہ بات ثابت ہے کہ موت
 کے بعد مومنوں کے اجزاء جنت کی نعمتوں سے لذت اٹھاتے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے
 فَاتَّخِذُوا مِنْ آيَاتِهِ ذِكْرًا ۚ قَدْ رُوِيَ فِي حَدِيثٍ وَفِي حَدِيثٍ تَعْرِيفُ رِزْقِ الْقَوْلِ بِهٖ۔ کہ
 فاء تعقید جو لفظ روح پر داخل ہے اس پر دلالت کرتی ہے کہ موت کے بعد ہی راحت و آرام
 شروع ہو جاتا ہے۔ اور حدیث اسامہ سے بھی جو پہلے گذر چکی ہے۔ یہی ثابت ہوتا ہے۔ ایسا ہی
 اس حدیث سے بھی جس کا مضمون یہ ہے کہ قبر اوجنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے
 یا دروغ کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا۔

حضرت علیؑ سے روایت ہے کہ آپ نے یونس بن علیؑ سے پوچھا کہ لوگ ارواح مومنین کی
 بابت کیسے کہتے ہیں۔ انہوں نے عرض کیا کہ کہتے ہیں کہ وہ سبز پرندوں کے پوٹے (جواصل)
 میں عرس کے منجے ہونگے۔ آپ نے فرمایا سبحان اللہ قطری نہیں بلکہ مومن کی عزت اللہ تعالیٰ

کے نزدیک اس سے زیادہ ہے کہ ان کے ارواح کو بہر پرندوں کے پوٹے میں ڈالے۔ اسے
یونس اصل بات یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ انکو بعض کرتے ہیں تو ان کے ارواح کو ایسے جسم میں ڈالتا
ہے جو دنیاوی جسم کا نمونہ ہوتا ہے پھر وہ کہاتے ہیں جتنے ہیں۔ لیکن جب کوئی ان کی قبر پر آتا
ہے تو اس کو اسی طرح چاہتے ہیں جس طرح کہ دنیا میں بچاتے تھے۔ اب میں کہتا ہوں کہ
اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ شہداء کے بدن زندہ ہوتے ہیں اور وہ روح و جسم دونوں
سے قبر کی راحتوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں جیسا کہ شیخ اکبر کی کلام سے واضح ہوتا ہے پھر
حضرت علی کا یہ قول ہے۔ کہ مومن کی عزت خدا کے نزدیک اس سے زیادہ ہے کہ انکو بہر
پرندوں کے حوصلے میں ڈالے۔ صحیح حدیث مذکورہ بالا کے مخالف ہے مگر مخالفت کی وجہ یہ
معلوم ہوتی ہے۔ کہ یا تو وہ حدیث حضرت علی تک نہیں پہنچی یا آپسے اوسکی تفسیر کر دی
ہے۔ اور سمجھا دیا ہے۔ کہ اس حدیث کا اصلی مطلب یہی ہے جو میں نے صاف عبارت
میں بیان کیا ہے۔ یا یہ فرض ہے کہ اس حدیث کے ظاہری معنی مراد نہیں بلکہ
ارواح کو پرندوں کے پوٹے میں ڈالنا ان کے لئے ایک قسم کی قید ہے۔ نہ آزادی و خوشی
بلکہ مراد اس حدیث سے بطور کتنا یہ ہے۔ کہ اس حالت میں شہداء کے ارواح کے بدن
پرندوں کے اجسام کی طرح تیراج الحکمتہ او خفیف الحزبہ ہونگے نہ کہ حقیقت میں پرندوں کی شکل
میں ہونگے۔ اس وجہ سے کہی کے یہ نہایت بھی رفع ہو جاتے ہیں کہ توج بغير بدن یا جسم بغير
روح کے راحت و آرام سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ کیونکہ روح بدن کے لئے بہتر قوت کے ہے
اس وقت اعتراض کا حاصل صرف یہی ہے کہ اس قسم کی حدیثیں استعارہ کے طور پر واقع ہوئی ہیں
لہذا ان سے ان کے درمیان جو غلط فہم الفاظ سے نکلتے ہیں مراد نہیں بلکہ مراد یہ ہے۔ کہ ان کو ہر
قسم کے آرام بہر ہوتے ہیں کسی قسم کا خوف و ہراس ان کے پاس نہیں رہے گا۔ اور یہ بات
ضروری نہیں۔ کہ ایسے معارف و عقائد کے کوئیوں سے ہر کس و ناکس کا دامن بہر جا دے
کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر شخص کو اوسکی کوشش اور محنت کے مطابق ثمرہ عطا کرتا ہے اسلئے جو سچے
راستہ پر چلنے کے قابل ہوتے ہیں۔ انکو سیدہ راستہ عطا کرتا ہے۔ اُس کے علاوہ حدیثوں میں ہم
بھی آئی ہے۔ کہ انبیاء علیہم السلام اپنی قبروں میں نماز پڑھتے اور عبادت کرتے ہیں۔ اور

اور شہداء کے ارواح ہر رات اللہ کے عرش کے نیچے اللہ تعالیٰ کو حمد و گرتے ہیں اور ممکن ہے کہ مومنوں کے باقی ارواح کے لئے بھی کسی قسم کی عبادت ہو۔ کیونکہ ارواح کیلئے یہ بھی ایک قسم کی لذت اور راحت ہے۔ اور اُس سے اُنکے درجات کی تکمیل ہوتی ہے جن کی اس دنیاوی جہان میں کمی رہ گئی تھی۔ اسلئے اسکو وہ عالم برزخ میں لے کر آتے ہیں۔

تیسری فصل

اس بیان میں کدح سوال کے بعد بدن سے جدا ہو کر کہاں رہتا ہے۔ برزخ میں یا کسی دوسرے جگہ میں۔ اور برزخ کی حقیقت کیلئے لوگ کس جگہ ہے۔ مومنوں اور کافروں کے ارواح انکے کس کس حصے میں رہتے ہیں۔ اور جہنم میں جاتا ہے۔ اسکو کتنی مدت دہان ٹہرنا پڑتا ہے۔

پہلے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ عالم قلم میں ہیں۔ عالم حس۔ عالم خیال۔ عالم عقل فعلی۔ اس تیسرے عالم کو حکماء عقل خیالی کہتے ہیں۔ اور عالم حس کو عالم شہادت۔ اور یہ عالم حس وہ حالت ہے جس میں مادہ کثافت کی حالت میں یہاں تک پہنچ گیا ہو کہ جو اس جسم کا مظہر ہو سکے اور یہ مادہ جو اس کی رسائی کے اندر ہو۔ اور جو اس اس پر حکم کر سکیں۔

عالم خیال جسکو عالم مثال و عالم غیب بھی کہتے ہیں۔ وہ روحانی حالت اور نفسانی درجہ ہے جو تک جو اس ظاہری کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ البتہ جو اس باطنی کی ادراک سے یہ حالت محسوس ہوتی اور یہ میں کی ذیل میں داخل ہوتی ہے۔ اس حالت میں صرف بذریعہ قوت خیال وہ سب کا آئینہ ہوئے ہیں جو عالم حس میں بذریعہ جو اس ظاہری انکا آپاٹے تھے۔ کیونکہ نفس جب تک بدن سے تعلق رکھتا ہے۔ اور صرف کثیف جسم میں کلام کر لیتے ہے۔ اس وقت تک اس کا احساس مادی اور خارجی قوتوں اور خاص حالات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ مگر جب اس عالم سے پروانہ کر جاتا ہے۔ تو اسکی حالت روحانی اور قوت خیالی قوی ہو جاتی ہے۔ اسلئے جسمانی تعلقات اور بدنی کمالات اُسکے کام میں عاجز نہیں ہوتیں۔ اس عالم خیال میں روح سے وہ سُستی اور کمزوری جو کثیف جسم کے تعلق کے باعث حاصل ہوتی ہے۔ سب دور ہو جاتی ہے۔ اور اپنی اصلی بنیاد اور عالم روحانی کی طرف لوٹ جاتی ہے اور اس حالت میں محض اپنی خیالی قوت سے وہ کام لیتا ہے جو اس حالت کثافت میں نہیں لے سکتا۔

ظاہری جو اس سے لیتا تھا پس جو کچھ پہلے آنکھ سے دیکھتا تھا اب اس کو خیال کی آنکھ
 سے دیکھتا ہے۔ اور ان غیب شدہ صورتوں کو جو دار آخرت میں موجود ہیں مشاہدہ کی حالت میں
 دیکھتا ہے۔ اسی حالت میں اس کی بہن اور اعمال مناسب صورتوں اور شکلوں میں
 جلوہ گر ہوتے ہیں۔ پس اسی خیالی قوت سے دیکھتا ہے جو کہتا ہے سنا ہے۔ لذت اٹھاتا اور تکلیف
 پاتا ہے۔ مخدوی صورتوں کا وجود اس وجود کی مانند ہے جیسا کہ انسان خواب میں دیکھتا ہے
 فرق صرف یہ ہے کہ مخدوی صورتوں کا وجود حقیقی و ذاتی ہوتا ہے۔ اور خواب کی شکلوں
 کا وجود اعتباری اور مثالی اگرچہ یہ دونوں وجود اس امر میں مشابہ ہیں کہ وہ کسی بیرونی کے
 موضوع اور کسی مادہ کے زمان و مکان کی جہت میں نہیں ہوتے یعنی مادی اشیاء سے ان
 کو کسی قسم کا تعلق نہیں ہوتا۔ اور نہ ان میں باہم مزاحمت ہوتی ہو کیونکہ انسان خواب میں بڑے
 بڑے پہاڑوں، وسیع میدانوں اور آسمانوں کو دیکھتا ہے جیسا کہ حالت بیداری میں۔ پس ایسا ہی
 انسان موت کے بعد قبر وغیرہ دوسرے حالات میں مشاہدہ کرتا ہے۔ لیکن عام آخرت
 کی صورتیں بہ نسبت دنیاوی صورتوں کے اپنے جوہر جو دین زیادہ قوی ہوتی ہیں اس لئے
 بخیر راحت اور عذاب خواب میں بھی انکی تاثیر زیادہ ہوتی ہے اور حالت آخرت کو دنیاوی حالت سے
 وہ نسبتاً جو بیدار کی خواب سے۔ چنانچہ حدیث الناس دنیا فرماؤا اما لوقا انتہو کا اشارہ
 اسی طرح ہے اور محض عالم عقلی و حالت عقلی و حالت کے جوہر کیوں اسلئے حالت آخرت میں
 قیامت کے دن ہوگی۔ اس حالت میں روح تمام اقسام کے اجسام الطیفہ اور نورانی سے بھی مجرور ہوگا
 کیونکہ اس وقت وہ اپنی فطرت اصلی اور جبلت ذاتی پر ہوگا۔ اور اس وقت جو حکم ہوگا۔ وہ صرف
 روح پر ہوگا جیسا کہ اس کی حقیقت آئندہ منکشف ہوگی انشاء اللہ العزیز۔

پہلے بیان ہو چکا ہے کہ روح اپنی تمام حالات اور انقلابات میں جو خالق کی طرف سے کرتا ہے اور جو برعکس
 و معارض طو کرتا ہے یا طبع اپنے اصلی مبداء کی طرف کھینچتا ہے اور اجازت ہے اسلئے مخدوی ہے کہ عالم حسی
 خیالی اور عقلی کو تیس طرح طے کرتا ہے۔ اور ابتدائی درجہ خیالی منظر کو کہتے ہیں اور ہر ایک حالت سے بہرہ ور
 ہوتا ہے اپنی منظر مقصود کو جو کچھ اس روح پہلی عالم اجسام کو مادیاتی کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ پہلے عالم خیالی سے
 کرتا ہے۔ یہ عالم عقل کی ملکیت کا دورہ کرتا ہے۔ اور جب تک عالم خیالی کے تمام اجسام کو کامل طور
 پر طے نہیں کر لیتا عالم عقل کو ادنیٰ سے بھی محال نہیں کر سکتا اور خیالی عالم اس تمام طرح طے کرتا ہے۔

کر لیتا۔ عالم خیال کے ادنیٰ درجے تک ہی اسکی رسائی نہیں ہو سکتی اسلئے سب سے پہلے
 اس کا عالم محسوسات میں داخل ہونی ضروری ہے کسی کا قول ہے کہ آیت **وَإِنْ مِنْكُمْ**
إِسْلَافٌ رَدُّهُمْ کا اشارہ اسی مضمون کی طرف ہے۔ پس نفس کو اپنی منزل مقصود
 تک پہنچنے کیلئے ان تمام ابتدائی اور درمیانی منزلوں کا طے کرنا ضروری ہے۔ ابریز میں کہا
 ہے کہ جب بدن پر نہا طاری ہوتی ہے۔ تو روح عالم برزخ میں چلی جاتی ہے۔ کیونکہ اسکا
 تعلق بدن سے منقطع ہو جاتا ہے پھر جب بدن تغیر و تبدل کی حالت میں ہوتا ہے۔ تو اس کے
 روح کا تعلق قبر کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور اس کے نور کی شعاعیں عالم برزخ میں پڑتی رہتی ہیں
 اور عالم برزخ میں اس روح کا تعلق جسم لطیف اور نوری کے ساتھ اس طرح ہوتا ہے۔
 جس طرح اس دنیاوی عالم میں روح کا تعلق جسم کثیف کے ساتھ۔ پس نفس کے عالم برزخ میں
 ہونیکے یہ معنی ہیں۔ کہ وہ ایک جسم کائناتی مگر ادراکی وجود ہوتا ہے۔ جو اجسام کثیف سے مجر د ہوتا
 ہے۔ البتہ خیالی اور لطیف جسم سے جدا نہیں ہوتا۔ اور یہ بھی نہیں کہ وہ خیالی وجود عین حیات
 و ادراک جو۔ اسلئے اصلی زندگی اور حقیقی حیات ہی ہے۔ **وَاللّٰہُ اَرۡکٰہُمۡ لَکُلِّ شَیْءٍ الْحَیۡوَانِ**
کُوۡکُلُوۡہُمْ یَعْلَمُوۡنَ یعنی حقیقی زندگی تو وار آخرت ہی میں ہے۔ کاش کہ لوگ سمجھیں۔

اس آیت میں ہی اسی طرف اشارہ ہے پھر خواہ جنت کے باغوں میں سو باغ ہو۔ یا دروغ
 کے گڑھوں میں سے گڑھا۔ مگر روح ہر حالت میں برزخ میں ہی رہتا ہے۔ عربی میں برزخ برزخ
 کو کہتے ہیں۔ مجاہد نے آیت **وَمِنْ قَوْمٍ اٰتٰہُمۡ بُرۡجِۃً اِلٰی کُوۡہٍ یُّبۡعِثُوۡنَ** کی تفسیر میں
 لکھا ہے۔ کہ اس آیت میں ورا کے معنی آگے گئے ہیں۔ پیچھے کے اور یہ لفظ اسرار خدا دین سے
 ہے جیسا کہ **وَکَانَ وَرَاقِہُمۡ مَّالِکٌ یَّخۡضُکُلٌ سَیۡفِیۡنَہٗ نَضۡبَآئِیۡنَ** ورا کے معنی آگے کے
 ہیں۔ پس پہلی آیت کے بر معنی ہوئے۔ کہ انکو مرنیکے بعد قیامت کے دن تک برزخ میں رہنا۔
 پڑھتا ہے۔ نیز اس تقدیر سے کہ ورا کے معنی آگے اور آئندہ کے ہیں پیچھے زمانہ ماضی و گذشتہ
 کے وہ اعتراض بھی رفع ہو گیا۔ کہ برزخ تو مستقبل کا زمانہ ہے۔ اس کے واسطے **مِنْ قَوْمٍ اٰتٰہُمۡ**
 کیونکہ صحیح ہو سکتا ہے۔ علامہ نقائی کا قول ہے کہ برزخ کے واسطے تین چیزیں ضروری ہیں زمانہ
 مکان اور حصول کربوالا +

زمانہ تو موت سے لیکر قیامت کے دن تک ہے اور مکان قبر سے علیتین تک نیکو کاروں کی ارواح کیواسطے اور سچتین تک بدکاروں کی ارواح کے لئے اور حلول کر نیوالے ارواح ہیں مکنہ لاسٹر بین لکھا ہے کہ مومنوں کے ارواح تین قسم کے ہیں۔ اول ارواح انبیاء جو قطعی جنت میں ہوتے ہیں دوسرے ارواح شہداء جو حسب ارشاد صلی اللہ علیہ وسلم سب پر بندوں کے پوٹے ہیں ہوتے ہیں جنت کے پہلے کہا ہے تین جنت کی نہروں سے پانی پیتے ہیں۔ پھر ان قندیلوں کی طرف جاتے ہیں جو عرش کے نیچے لٹکے ہوئے ہوتے ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ وہ بارق کے کنارے پر جو جنت کے کنارے پر ایک نہر ہے جسے جہنم میں بہتے ہیں صبح و شام ان کو جنت کے کہا ہے پہنچتے ہیں اس روایت کی سند میں ہے تیسرے نیکو کار مومنوں کے ارواح ہیں مگر ان کے ارواح کے محل میں اختلاف ہے۔ ابن وضاح اور ایک اور جہاں کا یہ مذہب یہ ہے کہ ان کا مکان قبور ہیں۔ کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کہہ سلام کر نیوالے پھر سلام پہنچتے ہیں۔ مگر ابن عربی کا قول جو سب سے صحیح معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ وہ ہمیشہ قبور کے احاطے میں نہیں رہتے بلکہ جنت میں ہی جہاں چاہتے ہیں سیر کرتے رہتے ہیں بعض کا قول ہے کہ وہ پہلے آسمان پر آدم علیہ السلام کے ارد گرد عالم برزخ میں جمع رہتے ہیں جہاں کہ معراج کی حدیث میں بروایت ابن نصر آیا ہے کسی کا قول ہے کہ وہ من کے بعد سات دن تک روح قبر سے جدا نہیں ہوتا کہ سید کا خیال کہ ارواح مومنین چاہے نہ من میں رہتے ہیں مگر ان کا قیام کے ارواح چاہے بہت (جو حضرت موت میں ایک جگہ ہے) میں رہتے ہیں اور یہی آیا ہے کہ مومنوں کے ارواح چندوں جیسے بندوں کے حواصل میں رہتے ہیں جو جنت کے میوے کھاتے رہتے ہیں وہ بن مہذب کا قول ہے کہ ساتویں آسمان میں ایک مکان ہے جس کو میضا کہتے ہیں جس میں مومنین کے ارواح جمع ہوتے ہیں جب کسی نژدہ سے کسی روح واپس پہنچتی ہے۔ تو اس سے وہ ارواح دنیا کے حالات پوچھتے ہیں۔ جیسے کہ گھر والے کسی مسافر سے حال احوال دریافت کرتے ہیں جبکہ مسافر سے واپس آتا ہے۔ اور کفار کی ارواح سچتین میں ہوتی ہیں جو ساتویں زمین کے نیچے ہے بعض کا قول ہے کہ سچتین صفا میں ہے بعض کہتے ہیں کہ کفار کی ارواح ایک فرشتے کے پاس جمع رہتی ہیں جب کا نام رومہ تہو۔

ایک حدیث میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم برزخ میں رحون بر فرشتے مقرر کئے ہوتے ہیں۔ جو ان پر زندوں کے اعمال پیش کرتے پھرتے ہیں پہچاننگ کہ جب ان پر زندوں کے گناہ جو اس دنیا میں کرتے ہیں پیش کرتے ہیں۔ تو ان پر خدا کا حکم ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور وہ پورے یقین کے ساتھ سمجھ لیتے ہیں کہ خدا بڑا حلیم ہے۔ اور حکم کو درست رکھتا ہے۔ علامہ نقاشی فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ ارواح کیلئے خواہ نیک ہوں یا بد ایک جگہ نہیں ہے بلکہ کسب و ادراج مختلف ان کے مکان ہی متعدد ہیں۔ ابن قیم اور ابن حجر کا یہی بھی مطلب ہے۔ پس انبیاء علیہم السلام کے ارواح اعلیٰ علیین میں رہتے ہیں مگر یہ ارواح ہی اپنے ادراج اور مراتب میں مختلف ہیں جیسا کہ آنحضرت نے معراج کی رات انبیاء کے ارواح کو مختلف منازل پر پایا۔ اور بعض شہداء کے ارواح سب پر زندوں کے حواصل میں ہوتے ہیں جہاں ہاتھ ہیں آتے جاتے ہیں اور بعض شہداء کے ارواح کسی قرض ذخیرہ تعویذ العباد کی وجہ سے جس کئے جاتے ہیں بعض عورت کے بچے قندیلوں میں ہوتے ہیں اور بعض چنڈیل جیسے پرندوں کے حواصل میں ہوتے ہیں کئی ارواح زمین پر روکے جاتے ہیں۔ کئی بیکائیل کی گولائی میں ہوتے ہیں کئی حضرت آدم کی حفاظت میں رہتے ہیں۔ بعض زانیوں کے نور میں رہتے ہیں بعض خون کی نہروں میں مگر موجود ان مقامات متعدد کے قبروں میں ہر ایک کو اپنے اپنے اجسام کے سوا ہر اتصال و رابطہ ہوتا ہے اور ہر ایک کے اپنے اعمال و اخلاق کے موافق عذاب یا ثواب ملتا رہتا ہے بغیر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ روح ایک ہی وقت میں مختلف مقامات پر ہو سکتی ہے۔ اس سے روح کو کوئی چیز مارتے نہیں ہو سکتی جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طلب معراج سے علیہ السلام کو پہلے اپنی قبر میں نماز پڑھتے دیکھا اور پھر چپے آسمان پر دیکھا میں حضرت موسیٰ کی روح ظلی طور پر قوا سانوں پر تھی۔ مگر اس کا تعلق و اتصال قبر کے ساتھ یہی یاد رکھنا۔ امانت طبعی کا قول ہو کہ ارواح ہر ایک جمع اپنی قبروں کے زیارت کو آتے ہیں اسی واسطے جہالت کی ظہر سے دیکھ سکتے کی صحیح نیک قبروں کی زیارت مستحب ہے صاحب البرزخ لکھتا ہے کہ جینے اپنے شیخ کو فرماتے ہوئے سنا کہ عالم برزخ ایک گنبد کی مانند ہے جس کے اندر ہر ایک کی طرف وسیع ہوتا جاتا ہے۔ اسی طرح انہی گنبد کے اندر جیسا کہ آرزو سماعت و خواہش میں اس طرح ہے کہ۔

او کی بنیاد پہلے آسمان میں ہے۔ پھر بڑھتے بڑھتے سائنوں آسمانوں کو پہاڑ کر نکل جاتا ہے جب تک کوئی
 انتہا نہیں۔ اور اس کا سب سے اونچا حصہ سب طبقات سے اعلیٰ ہے۔ اسی طبقے میں آنحضرت صلی
 اللہ علیہ وسلم کی آپ کے ازدواج ظاہرات کی آپ کے آل و اولاد کی اروج ہوتی ہیں۔ مخلصانہ زندگی
 اور وہ شہداء و چوہاں کے ساتھ شہید ہوئے اور وہ اصحاب جنہوں نے اپنی جان و مال کو آپ پر
 قربان کیا تھا۔ اور آپ کے وارث کامل یعنی اولیاء اقطاب ابدال و غیرہ بزرگان دین کے ازدواج
 ہی اسی طبقے میں رہتے ہیں۔ اور برزخ کے عرض کی یہ کیفیت ہے کہ آفتاب ہی اس کے عرض کو ایک
 سال کے عرصے میں طے نہیں کر سکتا۔ پھر یہ برزخ تمام تقیبات (سوراجوں) سے معمور ہے۔ چھین
 اروج ہوتی ہیں۔ پھر برزخ کا اعلیٰ طبقہ بہشت کے سات طبقوں کی طرح ستاحصوں پر منقسم ہے۔ اور ہر ایک
 طبقہ بہشت کے ہر ایک حصے کے مشابہ ہے۔ اور آنحضرت کا روح مبارک اگرچہ اس کا محلِ قہ کا
 اعلیٰ حصہ ہے۔ لیکن وہ ہمیشہ ہمیں رہتا۔ کیونکہ وہ قہ و غیرہ مخلوقات اس روح مبارک کی
 متحمل نہیں ہو سکتی۔ باعثِ اول و غیر محاد و اسرار و وقایف کے جو اوہمیں موجود ہیں۔ بلکہ دفاعی
 علیہ و روحانی حاکم کی متحمل صرف انہی ذات ہی ہو سکتی ہے۔ پھر اس کے بعد لکھائیے۔ کہ برزخ
 کے ازدواج جو چوتھے آسمانوں سے لیکر اوپر کے آسمانوں میں ہیں ان کے لئے بہت ہی تیز روشنی ہوتی ہے
 مگر تیسرے آسمان کے نیچے کی طرف جو آسمان ہیں ان کے برعکس اروج کے لئے نور نہیں ہے۔
 اور عالمِ برزخ کے تمام سورج حضرت آدم کی پیدائش سے پہلے جمیع اروج سے معمور تھے اور ان کے
 لئے انوار تھے۔ مگر وہ روشنی اس روشنی سے کم تھی۔ جو انکو مفاہرت ابدال کے بعد حاصل ہوتی ہے
 اور جب کوئی روح کچھ جسم کی طرف نازل ہوتی ہے تو اسکا سورج خالی رہ جاتا ہے۔ لیکن حبیب
 موت کے بعد برزخ کی طرف واپس ہوتا ہے۔ تو اپنی پہلی جگہ میں نہیں جاتا۔ بلکہ اپنے اعمال کے
 موافق۔ اگر مومن ہوتا ہے تو اعلیٰ جگہ پاتا ہے۔ اور اگر کافر ہوتا ہے تو اسفل جگہ حاصل کرتا ہے
 کیونکہ کفار کے ازدواج مرئی کے بعد اودانے دینے کے مکانوں میں جاتے ہیں یہ مکانات نہایت تنگ و
 تاریک بالکل کوئی لے کی طرح ہوتے ہیں۔ ان کے مکانوں سے ایسی ایسی شعاعیں مستطیل چٹریوں کی
 مانند درخت لکائی دیتی ہیں جو ہم تک پہنچ جاتی ہیں۔ پھر ان چٹریوں کے ذیل سے انکو درزخ
 کا عذاب اور خود چٹریوں کی بدبو اس قدر تکلیف دیتی ہے کہ گویا وہ درزخ میں ہیں۔ اس وجہ سے

رہنے والے سب کافر ہوتے ہیں۔ یا منافق ۛ

اس طرح انہیں برزخ میں جہانِ خدا کے نیک بندوں کے ارواح رہتے ہیں۔ وہاں یہی چہرے بیان لگی ہوئی ہیں جو جنت تک پہنچتی ہیں انکے ذریعہ جنت کی نعمتیں ان پر نازل ہوتی رہتی ہیں یہ ارواح جنت کی خوشیوں اور نعمتوں سے اس طرح مستفید ہوتے ہیں کہ گویا جنت میں ہیں۔ اسکے بعد میں پوچھا کہ جب برزخ کا اولیٰ درجہ پہلے آسمان میں ہے جس میں کفار اور منافقوں کے ارواح رہتے ہیں۔ تو یہ بات جنت تک آسمان کے دروازے کہو لے نہ جائیں۔ ہرگز نہیں ہو سکتی۔ حالانکہ کفار کے حق میں خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ لا تفتح علیہم ابواب الجنۃ یعنی کافروں کے واسطے آسمانوں کے دروازے نہیں کھولے جائیں گے ان کا برزخ اسفل میں کیونکہ ان کا نام ہو سکتا ہے بغیر علماء ذکر کرتے ہیں کہ مومنوں کا برزخ فرسے علیین تک ہے اور کافروں کا فرسے سجین تک جو سب سے نیچا درجہ ہے۔ تو آپ نے فرمایا کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ برزخ کی ابتدا پہلے آسمان سے ہے۔ تو اس سے وہ آسمان مراد نہیں ہوتا جو ہمارے سردن پر ہے۔ بلکہ وہ آسمان جو ہمارے پاؤں کی طرف ہے۔ کیونکہ آسمان زمین کو محیط ہے۔ اس لئے زمین کے نیچے اوپر وغیرہ اطراف میں ہے۔ اس طرح عرض کل آسمانوں کو محیط ہے۔ اسلئے برزخ ایک بہت وسیع جگہ ہے۔ اور اس کا وہ تنگ حصہ جہان سے عالم برزخ شروع ہوتا ہے۔ زمین سے سات گنا زیادہ ہے پس جب ہم کہتے ہیں کہ برزخ ہمارے سردن پر ہے۔ تو اس کا کچھ حصہ پاؤں کے نیچے بھی ہوتا ہے۔ لہذا جو عالم کہتا ہے کہ کفار کی ارواح اسفل السافلین میں ہوتی ہے۔ تو اس اسفل سے برزخ کا وہ حصہ مراد ہوتا ہے جو ہماری جہت اسفل کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ پس میں سمجھ گیا کہ شیخ کی مراد یہ ہے کہ برزخ ساتوں آسمانوں کو چیر کر اعلیٰ علیین تک پہنچ گیا ہے اسی طرح ساتوں زمینوں کو پہاڑ کر اسفل سافلین تک چلا گیا ہے گویا اس کا سب سے اسفل حصہ سجین میں ساتوں زمین کے نیچے ہے۔ اور سب سے اعلیٰ قطعہ علیین میں ساتوں آسمان کے اوپر ہے۔ چنانچہ کئی دفعہ آپ نے اس مطلب کو مفصل بیان فرمایا۔ پس برزخ کا اسفل حصہ جنہم کی طرف ہے جس میں کفار و بدعت اور بد

کہ درون کی ارواح رہتی ہیں اور اس کا اعلیٰ حصہ جنت کی طرف سے جس میں اہل ایمان مبتقی اور
 پرہیزگاروں کی ارواح رہتی ہیں۔ پہر ایک نغمہ میرے شیخ نے جنت کی تعریف بیان کرتے ہوئے
 فرمایا کہ *لَفَتْحٌ فِي الْقُتُودِ* میں جو لفظ صورتِ واقعہ ہے۔ اسی سے عالم برزخ مراد ہے۔ چنانچہ
 حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عالم برزخ سینگ کی شکل پر ایک بڑی وسیع چیز ہے جس کا
 ایک واسطہ اتنا وسیع ہے جتنا زمین و آسمان کا درمیانی حصہ۔ اس میں سوراخ ہیں جن
 میں ارواح رہتے ہیں۔ اور وہ سوراخ ایسے ہیں۔ جیسے کشمیر کی کچی کے چہرے میں ہوتے
 ہیں۔ نیز فرمایا کہ جب کوئی کافر جانے۔ تو اس کی روح برزخ کی طرف پر داز کر لیے روکی
 جاتی ہے۔ اور سپر شیطان ابلیس مسلط کئے جاتے ہیں جو اس کو دنیا میں وسوسے میں
 ڈالاکرتے تھے۔ پس جب انکی روح نکلتی ہے۔ تو شیطان اونکو ملتے ہیں اور ان ارواح کو
 ساتھ اس طرح کہیے ہیں جب طرح بچے گیند کے ساتھ۔ یعنی اس کو ایک دوسرے کی طرف
 پھینکتے ہیں۔ پہر اس کو پھردن کی مار سے سخت عذاب دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ جسم قبر میں فنا
 ہو کر مٹی ہو جاتا ہے۔ پہر وہ ارواح برزخ کے ادنیٰ حصہ میں اپنی جگہ چلے جاتے ہیں۔ پہر
 صاحبِ ابریز نے لکھا ہے کہ شیخ کی تمام کلام کا یہ مطلب ہے کہ کفار کے ارواح بھی مختلف
 درجہ رکھتے ہیں۔ بعض پہلے آسمان کے اسفل برزخ میں۔ بعض پھر یوں میں بعض زمین کو
 نیچے بھی میں بعض برزخ اسفل اور بحال کے درمیان رہتے ہیں کئی ایک تیسری زمین ہی
 سکونت رکھتے ہیں۔ نیز میرے شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ میں نے تیسری زمین میں کئی
 قوموں کو تنگ و تاریک مکانوں۔ جلا نوالی آگ اور گہرے کنوؤں اور عذاب کے عذاب میں
 میں دیکھا۔ نیز فرمایا کہ نیکو کاروں کے برزخ اور جنت کو درمیان نور کے دلائے ہوتے ہیں۔ جو ان
 کے ارواح کے اجسام سے جدا ہونیکے بعد پیدا ہوتے ہیں۔ اسی کو نور ایمان بھی کہتے ہیں۔ اسی
 نور کے ذریعہ مومن کی روح جنت میں نعمتوں اور لذتوں سے فائدہ اٹھاتی رہتی ہیں۔
 اسی طرح کفار کے برزخ اور دوزخ کے درمیان تاریکی کے دلائے ہوتے ہیں۔ جو روح کے
 بدن سے جدا ہونیکے بعد پیدا ہوتے ہیں۔ یہ وہی کفر کی تاریکی ہے۔ اسی کے وسیلہ سے
 کافر کی روح جہنم کے عذاب و تکالیف سے حصہ لیتی ہے۔

چوتھا باب

روح کی چوتھی حالت کے بیان میں

یہ وہ حالت ہے جس میں روح اپنی اصلی اسباب کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور یہی حالات تمام حالات سابقہ کا نتیجہ ہے۔ اسی حالت میں نیکو کاموں کو اپنی نیکی کا فواید حاصل اور بدکاروں کو اپنی بدکاری کا دامن عذاب ملتا ہے۔ اس باب میں تین فصلیں ہیں پہلی فصل مساوی کی اصلیت کے اختلاف میں اور ان دلائل کے بیان میں جو اسکی اصلیت کو عقلاً و نقلاً ثابت کرتی ہیں۔ دوسری فصل اس اختلاف میں کہ یہ حالت صرف رشح کے لئے ہو۔ یا رشح و جسم دونوں کے واسطے بعد دلائل سے برکتاً یا عاویہ معدوم ممکن ہے۔ یا نہیں اور اس کے متعلق ہر ایک فرقہ کے دلائل و براہین۔

فصل اول

جاننا چاہئے۔ کہ لوگوں کا مساوی کی اصلیت میں اختلاف ہے چنانچہ علماء طبعی۔ فرقہ زہریہ اور زنادقون کا یہ مذہب ہے۔ کہ انسان ہرگز دوبارہ زندہ نہیں ہوتا۔ مگر اس سے عقل کی تکذیب لازم آتی ہے۔ کیونکہ محققین فلاسفہ اس کے قائل ہیں۔ نیز اس سے شیعہ کی بھی تکذیب ہوتی ہے اسلئے کہ محققین مذہب بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں۔ البتہ چالیسویں نے اس سے ممکن اختیار کیا ہے اور اس کے اثبات یا نفی پر کوئی راستے مضبوط قائم نہیں کی۔ بلکہ فرمایا ہے۔ کہ اگر نفس صرف انسانی مزاج کا نام ہے۔ تو وہ تو موت سے فنا ہو جاتا ہے۔ دوبارہ عود نہیں کرتا۔ اس لحاظ سے تو معاد ممکن نہیں۔ اور اگر نفس کوئی جوہر فی نفسہ قائم بالذات ہے۔ جو موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ تو معاد ممکن ہے۔ لیکن محققین فلاسفہ اور اہل مذہب کا اسکی اصلیت پر اتفاق ہے۔ جو یہ ہے۔ کہ فلاسفوں کے نزدیک معاد ممکنات سے ہے۔ کیونکہ انسان عبادت ہے نفس سے بدن سے اگر انسان سے مراد نفس لیا جاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ جب پہلی دفعہ اس کا تعلق بدن

سے ممکن تھا۔ تو کیا دوسری ذوق نہیں ہو سکتا جو نفس کو خواہ جسم لطیف مانا جاوے
یا جو ہر موجود ہر صورت میں اسکا تعلق دوسری ذوق بھی جسم سے ممکن ہے۔ اور اگر انسان
صرف جسم کا نام ہے۔ تو جب جسم کی ترکیب کسی خاص وجہ سے ان اجزاء مادی کیسا تہہ
پہلی ذوق ممکن ہے۔ تو دوسری ذوق بھی ضرور ممکن ہے۔ نیز خداوند عالم تمام چیزیات اور
ہر قسم کے اجزاء سے بخوبی واقف ہے۔ اس کو بعض اجزاء کی تیسرے بعض سے کوئی مشکل با
نہیں۔ اگرچہ نزدیک کے بدن کے اجزائی یا دریا میں گل گئے ہوں۔ لیکن اس عظیم گل کے سامنے
ان کا امتیاز بہت آسان ہے۔ اس لیے جب اونکی ابتدائی ترکیب جائز ہے۔ تو دوسری
بھی جائز ہوگی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر و مختار ہے۔ اور اسکی قدرت تمام ممکنات پر
پر حاوی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ حشر و نشر فی نفسہ ممکن ہے۔ اور جبکہ معاد ممکن ہوا جیسا
کہ انبیاء علیہم السلام کے کلام سے ثابت ہے۔ اور انبیاء علیہم السلام کی صداقت و لائیل
قطعیت سے ثابت ہے۔ اور وہ اسکے وقوع پر یقین رکھتے ہیں۔ تو اسکے حصول کا علم بھی
یقینی ہوا۔

فخر رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ عباد کے ولایل عقلیہ میں سے ایک لائیل یہ بھی
ہے کہ یہ بات عقل سے ثابت ہو چکی ہے کہ یہ جہان حادث ہے۔ اور حادث کے واسطے
کسی خالق یا قادر مطلق کی ضرورت ہے۔ اور اسکا عالم اور غنی ہونا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ
عقل راسخ صرف عالم ہی سے صادر ہو سکتی ہو گی۔ اور وہ خالق علیہم السلام ہی ہے۔ اور حکیم ہی ہے
اور غنی ہی۔ جب یہ ثابت ہو گیا۔ تو اب یہ سوال ہے کہ کیا حکیم اور غنی اپنے بندوں کو مہل
اور بے کلام چھوڑ سکتا ہے؟ کیا ایسے مہل کی نگرانی میں نہ کرے میرے سوا جی۔ اور انکے میر
کہا جی ہو سکتا ہے۔ کیا نیک و بد فرمانبردار اور سرکش برابر ہو سکتے ہیں۔ کیا ایسا ہو سکتا ہے
کہ نیک اور اس واحد خدا کے ساتھ کفر کریں۔ انکو برا پہلا کہیں اسکی نعمتیں کہا کہ اسکی برکتیں
والوہیت کا انکار کریں اور اسکے ساتھ شرک کریں عقل سلیم حکم کرتی ہے کہ ایسی باتیں
تو ایک جاہل اور بیوقوف کے سامنے ہو سکتی ہیں نہ کہ حکیم حکیم اور غنی کے روبرو۔
پس جب اس کا حکیم ہونا ثابت ہو گیا۔ تو اب یہ لازم ہے کہ وہ امر غنی کا مالک ہو بندوں

کو کسی حد کے اندر لکھے۔ اور اپنے احکام کی پابندی کی انکو تکلیف دے۔ بہر اس کے ساتھ
 وعدہ و عید بھی شرط ہے۔ کیونکہ جس امر و نہی کے ساتھ وعدہ و عید نہ ہو وہ بالکل بے
 فائدہ ہے۔ بہر اس وعدہ و عید کا ایسا ہی ضروری ہے۔ ورنہ ایسے حاکم کا اعتبار نہیں
 رہیگا۔ بہر ایسا کے لئے عذاب و ثواب کا ہونا بھی لازمی ہے۔ بہر ہم دیکھتے ہیں کہ اس دنیا
 میں ہر نیکی و بدی کی پوری پوری جزا یا سزا نہیں ملتی اسلئے ضروری ہے کہ مرنیکے بعد
 اس فیصلے کیلئے کوئی دن مقرر ہو۔ پس یہ ایسے مقدمات ہیں جو ہر ایک دوسرے کے
 ساتھ مرتب ہو۔ تھے چلے جاتے ہیں اور اگر ایک درست ہے۔ تو باقی بھی ضرور درست ہونگے
 اور اگر ایک غلط ہے۔ تو باقی بھی تمام غلط ہونگے۔ یہ بات صرف جہانی نہیں۔ بلکہ ہر
 اس جہان میں تغیر و تبدل کو ظاہری انکھوں سے مشاہدہ کر سکتے ہیں جس سے اس
 کا حادث ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ بہر حد و ثواب کیلئے کسی موجد یا ضائع کی ضرورت ہے
 اسی طرح صلئے یا موجد کے واسطے امر و نہی کا ہونا ضروری ہے۔ بہر امر و نہی سے عذاب
 و ثواب کا ہونا لازمی ہے۔ اور عذاب و ثواب کیلئے حشر و نشر از بس لازمی ہے۔ اگر
 حشر تسلیم نہ کیا جائے تو مذکورہ بالا تمام مقدمات باطل ہو جاویں گے جس سے بلا امت
 کا انکار بھی لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے۔ پس معلوم ہوا کہ بعث و حشر کا وجود ضروری ہے
 تاکہ نیکیوں کو اپنی نیکی کی جزا اور بدکاروں کو اپنی بدی کی سزا ملے۔ مگر یہ دلیل اُن لوگوں کی
 طرف سے ہو سکتی ہے جو خدا کے افعال کیلئے بھی کسی عرض و غایت کی مصلحت سے علت
 یا دلیل تجویز کرتے ہیں۔ لیکن وہ جو اللہ تعالیٰ کے افعال کو کسی عرض و غایت سے لے کر
 نہیں کرتے اور خدا کے افعال کو محض باغراض کرنا مشائخہ استغیاج کا تصور کرتے ہیں انکو
 نزدیک اعادہ معدوم کے جواز کی یہ دلیل ہے کہ جس چیز کے وجوب یا انتفاء پر کوئی
 دلیل نہ ہو یعنی اگر کوئی چیز کسی دلیل سے واجب بالذات یا محال ثابت نہ ہو سکے تو وہ چیز
 ضرور اپنی ماہیت و اصلیت میں ممکن ہوگی۔ کیونکہ حکماء کا یہ پختہ اور نامہ اصول ہے کہ اگر
 کوئی واقعہ لفظاً ہر عجیب اور تعید از قیاس یا خلاف عقل معلوم ہو تا ہو۔ تو جب تک اس پر کوئی
 یقینی دلیل اس کے خلاف قائم نہ ہو سکے اسکو ممکن سمجھنا چاہئے۔ جو اعادہ معدوم کے

محال ہونیکا مدعی ہے +

اپنے دعوے کی دلیل لانا ہی اس کے فتنے ہے نہ اس کے ذمہ جو ممکن سمجھتا ہے چنانچہ امام لغانی نے اس دلیل کو نقل کر کے اسکی صحت کا اقرار کیا ہے لیکن عقلمند کے نزدیک اس دعویٰ میں کہ "اعاد معدوم ممکن ہے" وہ دلیل صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ اس جگہ امکان سے امکان ذاتی مراد ہے۔ نہ جواز عقلی نہ حکم رکایہ قول کہ جس جگہ کسی چیز کے وجوب یا امتناع پر کوئی دلیل نہ ہو۔ وہ اصل میں ممکن ہو جاتی ہے۔ جواز عقلی کے بارے میں ہے نہ امکان ذاتی کے حق میں چنانچہ شرح الرئیس کا قول ہے کہ جو شخص کسی بات کو بغیر دلیل مان لینے کا عادی ہوگا وہ انسانی فطرت اور درجہ آدمیت سے گزر جاتا ہے پس معلوم ہوا کہ حکم رکایہ اس قول میں کہ "جہان وجوب یا امتناع پر کوئی دلیل نہ ہو وہاں امکان ہی اصل ہوتا ہے" امکان سے امکان عقلی یا جواز عقلی ہوتا ہے۔ یعنی اس کی جانب بجا و سلب مساوی ہوتی ہے ممکن ہے کہ وہ واجب ہو یا جائز ہے کہ وہ ممکن ہو۔ نہ امکان ذاتی "جو جسٹن ایک طرف خواہ ايجاب یا سلب ضرور منسلوب ہوتی ہے۔ اس تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کے ممکن بالذات ہونیکا دعوے کرے تو اسکو اپنے دعوے پر کوئی دلیل بھی ضرور ملانی پڑیگی۔ صرف اس بات سے کہ اس چیز کے واجب یا ممکن ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے اس کا دعوے ثابت نہیں ہو سکتا۔ اب میں ناظرین کو اس کے متعلق ایک حکایت سناتا ہوں +

شعبے یا وہ ہے کہ ۱۲۵۳ھ ہجری میں جبکہ میں جامع ازہر میں مجاورین کے طور پر رہتا تھا۔ مجاوروں کی عادت کے مطابق ایک قصبہ میں بیابانچہ اور قصبہ کا حاکم عبداللہ پاشا اردو بی تھا۔ اس نے اسی قصبہ سے کسی سرکاری کام کے واسطے ڈھائی سو آدمی طلب کئے تھے۔ باشندگان قصبہ نے بھی کہا کہ آپ اس حاکم کے پاس کچھ تحفہ کے واسطے ہماری سفارش کریں۔ حالانکہ قبل ازینا میری اس سے ملاقات نہ تھی۔ پس اُسکے پاس جا کر ملاقی ہوا۔ وہ حاکم با اخلاق اور کشادہ پیشانی اور فرخند چہین تھا۔ اس وقت میری عمر سترہ برس کی تھی۔ جب اسکو معلوم ہوا کہ میں جامع ازہر میں رہتا ہوں۔ اور

اس نے میری پیشانی سے کیا است و فرست کے آثار محسوس کئے۔ اور مجھے ایک جوان
مگر عقلمند خیال کیا۔ تو اس نے میری سیرت و علم و فضیلت کی آزمائش کا ارادہ کیا
پہر اوپر اور ہر کی چند ظرافت امیر بالون کے بوجھ سے چند مسائل دریافت کئے دیکھو میں نے ایک
علیحدہ رسالہ کی صورت میں قلمبند کر دیا ہے۔ از تجملہ ایک یہ سوال تھا کہ لعنت و نشور پر عقلی
دلیل کیا ہے۔ جب کہ اس نے مجھ سے یہ مسئلہ پوچھا۔ اس وقت وہ تمام آدمی جمع تھے جنکو اس
نے کسی سرکاری کام کے لئے بلایا تھا۔ بعض ان میں سے ایسے تھے جنہوں نے واقعی
اس کے حکم کی تعمیل کی تھی۔ انکو اس حاکم نے اپنی مجلس میں بیٹھنے کا حکم
دیا تھا۔ گئے سرے ہو ب میں غلیظہ پھیلے۔ اسکے سوال کے جواب میں بیٹے کہا کہ آپکا
یہی معاملہ لعنت و نشر کی دلیل ہو سکتا ہے۔ اس نے پوچھا کس طرح؟ میں نے کہا کہ جب
آپ نے ان کو حاضر ہو جانیکا حکم دیدیا تھا۔ اور بحالت حکم عدولی سراسر اسے ہی مطلع کر دیا
تھا۔ تو اب اسوقت اگر آپ اپنے وعدہ وعید کو پورا نہ کرتے اور فرما کر دے کہ عزت نہ کرتے
سرکش کو سزا دیتے۔ تو آپ کا پہلا حکم بیفائدہ ہوتا۔ بے شک ایسا لغو کام عقلمند
کی نشان سے بعید ہے۔ نیز ایسے حاکم کی رعایا کی نظردن میں عزت نہیں رہ سکتی پس
اسی طرح اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو یہاں فرما کر انکو نیک اور بد سے مطلع فرما دیا ہے۔
جو اس سراسر سے بھی خبردار کر دیا ہے۔ یعنی نیکو کاروں کو اچھے اچھے وعدے دے دیں اور
بدکاروں کو سخت عذابوں سے ڈرایا ہے۔ پس اگر وہ وعدہ وعید کسی وقت عملی صورت
میں نہ آتے تو پہلی ساری کاروائی عبث جاتی اور یہ بات جبکہ ایک عقلمند کے شان
کے خلاف ہے۔ تو اس عظیم اور شہنشاہ حقیقی کی نسبت کیونکر صحیح ہو سکتی ہے
جب اس نے یہ جواب سنا۔ تو کلمات تحمیل و آفرین زبان پر لایا۔
اور مجلس کی برخاست کیا اور ہم میں کامیاب اسطے آئے تھے اس کا اظہار کیا۔ اس نیک حکم
نے ایک سو آدمی کی تحقیف کر دی۔ اور میری انکے درمیان دوستی ہو گئی۔ پھر اس کے بعد جس
چیز کی میں درخواست کرتا اس کے پورا کرنا میں کوتاہی نہ فرماتے۔ اللہ تعالیٰ اس پر
رحم کرے۔

۴ اور جنہوں نے اس کے حکم کی تعمیل نہ کی تھی۔ اور ان کو حکم دیا تھا

دوسری فصل

اس اختلاف میں کہ اعادہ صرف روح کا ہوگا یا روح و جسم دونوں کا یا محض جسم کا
یا کسی کا بھی اعادہ ہوگا

قدما و فلاسفہ کا خیال ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی چیز قائم نہیں رہتی۔ جانے کس نے بارہ
میں سکوت اختیار کیا ہے۔ جھوٹ نکالیں گا یہ مذہب ہے کہ عا و صرف جسمانی ہوگا۔ علامہ سعد الدین
نے اس قول کو نقل کر کے کہا ہے کہ تشکیل کے اس قول کے یہ معنی ہیں کہ جب اجسام کا اعادہ
ہوگا۔ تو ارواح کا اعادہ اُن کے ساتھ لازمی ہے۔ کیونکہ ارواح اپنی لطافت کے باعث اجسام
میں جاری و ساری ہوتے ہیں۔ پس زکشی کا بقول کہ مسلمان دو معاد کے قائل ہیں یا رازی کی
کلام سے وہم پڑتا ہے۔ کہ بعض مسلمان صرف معاد جسمانی کے قائل ہیں۔ مگر بالکل غیر متبرہ
البتہ علامہ سعد الدین کا قول بالکل درست ہے۔ کیونکہ فقط حشر اجساد کے کوئی معنی نہیں ہو سکتا
وہ یہ ہے۔ کہ ایسی حالت میں تو وہ محض جمادات ہونگے۔ نہ انسان لہذا کوئی عقلمند اُس کو
قبول نہیں کر سکتا۔ بعض فلاسفہ کا خیال ہے کہ حشر روحانی ہوگا۔ کیونکہ بدن اپنے تمام اجزاء
سمیت فنا ہو جاتا ہے۔ پھر دوبارہ لوٹنے کے قابل نہیں رہتا۔ البتہ نفس جو جوہر مجرد ہے
باقی رہتا ہے۔ اس کو فنا نہیں ہونے لپے اس دعویٰ کو کئی دلیلوں سے ثابت کیا ہے اول
یہ کہ مثلاً کوئی انسان اگر قطع کے زمانے میں کسی انسان کو کہا جاوے۔ اور یہ ماکول انسان
اُس زندہ انسان کے بدن کی چیز بن جائے۔ تو وہ اجزاء ماکول یا تو کہا نہیں لے سکے۔ بدن میں وہاں
ہو سکتے۔ یا کہا بے گئے کے بدن میں ان دونوں صورتوں میں کسی کا حشر بھی اپنی اصلی حالت
پر ہوگا۔ اس لئے وہ اجزاء صرف ایک کے بدن میں واپس آئے جائیں گے۔ کسی مرتبہ کی کوئی اور
نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بھی نہیں ہو سکتا۔ کہ اُس کا بعض حصہ تو کہا نیوالے میں جائے اور بعض
جس سے کہا یا گیا تھا۔ اس میں چلا جاوے۔ کہ نہ کہ مثلاً کہا نیوالا کافر ہو۔ یا جو کہا یا گیا ہے۔
مومن ہو۔ تو لازم آتا ہے کہ گنہگار اجزاء کو آرام پہنچے اور نہ نامہ دار اجزاء کو عذاب اس کا
یہ جواب ہے کہ صرف وہ اصلی اجزاء جو حالت حیات میں سے لیکر آخر عمر تک پہنچے ہیں زندہ کئے

جہاتے ہیں نہ وہ اجزاء جو غذا سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس جواب پر بھی اعتراض برابر
 وارد ہو سکتا ہے کہ ماکول کے اصلی اجزاء کہاں والے کے بدن میں چلے گئے ہیں۔ اب وہ
 کیونکر جدا ہو سکے ہیں اس لئے اچھا جواب یہ ہے کہ اعتراض حالت وقوع میں ہے نہ امکان
 کی صورت میں کیا یہ ممکن نہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ ان اصلی اجزاء کو کسی بدن کی جڑ ہونے سے
 محفوظ رکھے۔ اور ان کو کسی بدن کی اصلی جڑ ہونے سے یعنی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ماکول
 کے اصلی اجزاء کو کہاں والے کی اجزاء نہ ہونے سے۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ اصلی اور نقلی سب
 کو کہاں والے کے اجزاء سے بچا دے اس طرح یہ کہ کہاں والے سے جس قدر فضلات نکلتے ہیں
 انکو زمین میں محفوظ رکھے۔ پھر انہیں کا اعادہ کرے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے
 زر کئی کا قول جو اس نے جلیسی سے نقل کیا ہے۔ اس مقام کے مناسب معلوم ہوتا ہے
 وہ یہ ہے کہ ایک آدمی کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مر نہ ہو کر مر گیا۔ تو کیا وہ اسی ہاتھ سے مبعوث
 ہوگا۔ یا نہیں۔ اگر اسی ہاتھ سے مبعوث ہو کر دفع میں ڈالا جاوے تو لازم آتا ہے
 کہ ایک میگنا حضور دفع میں ڈالا گیا۔ اگر اس ہاتھ کے ساتھ مبعوث نہ ہوا تو لازم
 آتا ہے کہ تمام اصلی اجزاء کا اعادہ نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کامل البدن
 مبعوث ہوگا۔ چونکہ ہاتھ بدن کے تابع ہے۔ لہذا ہاتھ کے لئے طاعت و معصیت
 میں کوئی علیحدہ حکم نہیں۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ اس اعتبار سے تو بدن کیلئے ہی
 کوئی خاص حکم نہیں۔ بلکہ عام احکام روح ہی کے لئے ہیں۔ اور اگر عذاب کی تکلیف
 اٹھایا نہ جاسم ہے تو مذکورہ بالا تا تھا ہی ہے۔ اور روح الہم کا سرور و رہنمائی اور اگر روح
 جزا و سزا کا مستحق ہے تو ہاتھ اور باقی اجزاء بدن پر کوئی عذاب نہیں۔ اور اگر یہ
 یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اس ہاتھ کو موزن کے عذاب سے بچا لیگا۔ اور اس کے کوئی
 عذاب محسوس نہ ہوگا۔ تو یہ البتہ اچھی توجہ ہے۔ لیکن حق وہ مذہب ہے جس کی طرف
 امام غزالی کبھی۔ اور رافضی وغیرہ علماء نے ہدایت کی ہے کہ معاد روحانی جسمانی ہوگا
 یعنی روح کو بدن کی طرف واپس کیا جاوے گا۔ اکثر صوفیوں نے یون اور کرامیوں کا
 یہی مذہب ہے۔ جو لوگ معاد یعنی روحانی جسمانی کے قائل ہیں۔ ان کا یہ

یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بدن کے اجزا متفرقہ سے ایک اور بدن پیدا کر لے گا اور نفس مجرد جو غیر فانی ہے۔ اس میں لوٹ آئیگا۔ اس میں کوئی اعتراض و نہایت ہی لازم نہیں آتی۔ بلکہ وہ حدیث جس کا مضمون یہ ہے۔ کہ اہل جنت بے ریش و بے بال ہونگے اور کافروں کے دانت احرار پھاڑ کی مانند ہونگے۔ اسی مطلب کی تائید کرتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا وہ قول کہ جب انکے جڑے جل جایا کریں گے تو ہم تازہ بدن یا کرینگے۔ اس کا مؤید ہے نیز آیت **وَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم** من لفظ یخلق آتا ہے۔ نہ یعنی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ پہلا جسم بعینہ واپس نہیں کیا جاوے گا بلکہ اس جیسا دوسرا پیدا کیا جاوے گا پھر یہ اعتراض کہ اس صورت میں ایسے جسم کا عذاب یا ثواب کا مستحق ہونا لازم آتا ہے جس سے کسی نیکی یا بدی کا صدقہ نہیں ہوا۔ اور نہیں ہو سکتا کیونکہ عذاب یا ثواب کا تعلق صرف اور اک سے ہے۔ اور جسمانی اعضاء اس کے آلات ہیں۔ یہی اور اک مقصود بالذات ہے۔ جو روح کے ساتھ باقی رہتا ہے۔ اس کے علاوہ بدن کے اصلی اجزا بھی باقی رہتے ہیں اس لئے انسان کو بچپن سے لیکر بزرگاپن تک ایک ہی شخص مانا جاتا ہے مگر چہ اس کی صورت و شکل تبدیل ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص جوانی میں کوئی گناہ کرے۔ اور اسکا بدلہ اس کو بری میں ملے تو کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس گنہگار کو سزا نہیں ملی جس نے جوانی میں گناہ کیا تھا۔ ان تمام مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ صورت و شکل کے تبدیل ہونے سے مقصود بالذات میں خلل نہیں آتا۔ یہ سب تقریر بعد الدین کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عباد کے مسئلہ میں پانچ اقوال ہیں۔ اول یہ کہ عباد روحانی ہے اور یہ الہی نظام میں داخل ہے۔ دوسرا یہ کہ روحانی جسمانی ہے۔ اور یہ اکثر محققین مثل امام غزالی۔ راجب اصفہانی۔ اکثر علماء و محدثین۔ صومبار کرام اور فرقہ کرایہ کا قول ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ حقیقت میں انسان کا مفہوم نفس ناطقہ ہی ہے۔ یہی شریعہ کا مکتب ہے۔ اسی سے عذاب و ثواب کا تعلق ہے۔ جسم اس کا الہ ہے اور نفس بدن کی فناء کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ

سے کیا میں آسمان پیدا کرے اور ان جیسے اجسام پیدا کرنے پر قادر ہو

مخلوقات کے حشر کا ارادہ کر لیا۔ تو ہر ایک روح کے واسطے ایک ایک بدن پیدا کر لیا جیسا کہ اس دنیا میں ہوتا۔ تیسرا یہ کہ روح و بدن دونوں فنا ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کسی کا حشر نہیں ہوتا۔ یہ علما طبعیہ کا قول ہے۔ چوتھا یہ کہ اس میں بالکل سکوت کیا گیا ہے۔ سادہ یہ جالینوس کا قول ہے۔ پانچواں یہ کہ معاد صرف جسمانی ہے۔ یہ مذہب اکثر متکلمین کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ مگر اسکی تاویل تفسیر مذکورہ بالا سے معلوم ہو چکی ہے کہ انکی مراد صرف جسمانی نہیں۔ کیونکہ اس کے کچھ معنی نہیں نکلتے۔ بلکہ اس سے مراد جسمانی روحانی مراد ہے ۴

مواقف میں ہے کہ معاد کے مسئلہ میں پانچ اقوال ہیں اول معاد جسمانی یہ اکثر متکلمین کا قول ہے۔ جو نفس ناطقہ کی نفی کرتے ہیں۔ اس کے بعد باقی جہان مذہب ہی بیان کئے ہیں۔ مگر صاحب مواقف نے جو نفس ناطقہ کی نفی کو اکثر متکلمین کی طرف منسوب کیا ہے۔ شاید اس سے اسکی یہ مراد ہو کہ وہ نفس ناطقہ کو مجرد بالذات نہیں مانتے۔ بلکہ جسم کے بغیر اس کا استقلال محال جانتے ہیں۔ میں جسمانی معاد سے انکا یہ مطلب ہوا کہ مقصود بالذات جسم کا اعادہ ہے جس کے بغیر روح کا ہسکا نا نہیں اور روح بھی جسم کے ساتھ ہی ہوتی ہے۔ مگر اسکا اعادہ بالعرض ہے۔ ورنہ محض جسم کا اعادہ تو بالکل باطل ہے جسکا کوئی عقائد قابل نہیں ہو سکتا۔ اور جو شخص محض عادیہ روح کا قائل ہے۔ اسکی مراد یہ ہے کہ دامن روح کو کسی جسم سے متعلق ہونے بالکل ضرورت نہیں بلکہ وہ بذات خود مستقل بالذات اعادہ کیواسطے کافی ہے جب حشر اجساد کا امکان ثابت ہو چکا تو اب یہ سمجھنا چاہئے کہ اسکا ثبوت نقلی دسماعی یا عقلی اور تلباسی بقول اہم لقانی اہل سنت کا یہ مذہب ہے کہ نقلی ہے نہ عقلی چنانچہ بہت آیات سے اس کا مفہوم ثابت ہوتا ہے مثلاً **أَمَّنْ يَحْيِي الْعِظَامَ** **ثُمَّ يَحْيِيهَا الَّذِينَ أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ فَسَيُقْوَلُونَ مَنْ يُعِيدُهَا نَاقِلُ** **الَّذِي فُطِرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ** اسی طرح حدیثوں سے بھی یہ مضمون ثابت ہے اگرچہ حاشیہ میں احاد کے کچھ معنی ہیں۔ مگر چونکہ تعداد کے اعتبار سے تو اکثر کو پہنچ گئی ہیں۔ لہذا قایل اعتبار میں اور لائق سند میں۔ علاوہ ان میں حشر

۵ کہ اس سے جو سیدہ خیران زندہ کر لیا۔ کہل و حی زندہ کر لیا جس نے پہلے نہیں زندہ کیا تھا کہ سیدہ فاطمہ کو دوبارہ زندہ کر لیا۔ ۶۔ کہ اس سے کہل و حی زندہ کر لیا جس نے پہلے نہیں زندہ کیا تھا۔

و مباد ممکن امر ہے۔ اور جب کہ مجب و مباد قریب ہی خبر دیتی ہے۔ تو اس کا وقوع میں آنافوری
 ہے۔ وجہ امکان یہ ہے کہ جو چیز وجود کے بعد معلوم ہو جائے یا اجتماع کے بعد مشرق
 ہو سکے۔ وہ وہی ہو سکتی ہے جو اس صفات کے قبول کرنے کی قابلیت رکھتی ہو۔ ورنہ وہ
 چیز ان صفات سے متاثر و منفصل نہیں ہو سکتی۔ پس ثابت ہوا کہ عاودہ ممکن ہے۔ اور حشر
 اجساد کا وقوع صحیح ہے۔ اور اس امر کے اقرار کی کوئی ضرورت نہیں۔ کہ اس قسم کی بات
 او احادیث قابل تاویل ہیں۔ ان کے حقیقی معنی تو یہی ہیں کہ عاودہ جانی ہے۔ لیکن اس
 خیال سے کہ عوام الناس جن سے انبیاء علیہم السلام کا روئے سخن زیادہ ہوتا ہے
 اور ان کے فہم ہی کمالات حقیقی اور لذات عقلی کے سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ لہذا
 لوگ صرف لذات یا تکلیفات حسیہ کو محسوس کرتے ہیں۔ انبیاء علیہم السلام اصل حقیقت کو
 ایسے الفاظ میں ادا کرتے ہیں جو حقیقت کی تشبیل یا مجسمہ بنے ہیں۔ مگر زمین الفاظ سے علم
 اور خواص اپنا اپنا نتیجہ نکال لیتے ہیں (کیونکہ تاویل اس وقت واجب ہوتی ہے جب کہ
 حقیقی معنی میں کسی مشکل کا سامنا ہو۔ اور بیان کوئی مشکل نہیں خصوصاً ایسی حالت میں
 جبکہ والیں شدہ جسم اول کی مثل ہے۔ نہ اس کا عین نہ علاوہ ازیں ہرگز بے ضرورت
 تاویل کرنے کی غفلت کی گڑبگڑ یا بطل کی ترقی ہے۔ چنانچہ اہل اعتزال کے نزدیک عاودہ کا قیوت
 عقلی ہے۔ کیونکہ ان کے مذہب کے مطابق خدا پر واجب ہے کہ تاجدار کو ثواب دے اور
 گنہگار کو عذاب اور یہ بات جب تک تمام مخلوقات کا عاودہ نہ ہو مقصود نہیں ہے
 پس جب نیکو کاروں کو ان کے اعمال کا بدلہ ملنا واجب ہے تو ان کا عاودہ ہی ضروری
 ہے کسی نے ان کے قول کا یوں جواب دیا ہے کہ میں چیز سے کوئی امر واجب
 حاصل ہوتا ہے۔ اس چیز کا ہی واجب ہونا ضروری نہیں یعنی معتزلہ کا یہ قول کہ جن
 اجزاء سے نیک و یدفعال صادر ہوتی ہیں انہیں کا عاودہ ضروری ہے درست
 نہیں لیکن فقرہ معتزلہ اس تہدید کی ہی یوں تردید کرتے ہیں کہ طبع و عاویہ یا
 تو تمام اجزاء ہونگے۔ یا اصلی اجزاء وہ صرف ہوں جس حرف سے عاودہ میں مستحق عذاب
 و ثواب ہو پورا بدلہ نہ ملے گا پھر اس کا یوں جواب دیا گیا ہے کہ اگر حقیقت کا اعتبار

کیا جاوے۔ تو عذاب و ثواب کا مستحق صرف روح ہی ہے۔ کیونکہ طاعت اور عصیت کا دار و مدار اور اک۔ ارادہ اور افعال پر ہے اور ان سب کا سبب ارادہ یا روح ہے اور اگر ظاہر خیال کیا جاوے تو تمام اجزاء جو ابتدائی تکلیف سے لیکر موت تک ساتھ رہتے ہیں ان سب کا اٹھنا لازم آتا ہے۔ مگر یہ ممکن نہیں۔ پس اہل سنت کا مذہب بالکل ٹھیک ہے کہ روح خیمہ و لوہ کا اعادہ ہوگا۔ لیکن ترجمہ عربی کا بلکہ ثنالی اور طلی کا *

پنجمی فصل

اس اختلاف میں کہ معاد محض عدم سے ہوگا۔ یا مشرق اجزاء کے اجتماع سے اور ہر ایک فریق کے دلائل اور اعادہ معدوم کا بیان نیز یہ بات کہ معاد جسمانی پر اہل اسلام کا اتفاق ہے۔ معاد کے متعلق مختلف اور متحدہ اقوال ہیں۔ ایک خیال یہ ہے کہ پہلا جسم جو بالکل معدوم ہو چکا ہو اس کا اعادہ ہوگا۔ ان کے نزدیک اعادہ معدوم جائز ہے مگر معتزلہ اس اعادہ کو محال جانتے ہیں۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ موت سے بدن کے اجزاء اس قدر بے رنگ و ہوا جلتے ہیں کہ وہ جو ہر فرد ہی سے ہوتے نہیں رہتے۔ اگرچہ حقیقت میں جوہر فردی جو ہر شے پر باقی رہ جاتا ہے اور تفریق اجزاء سے یہ تفریق مراد ہے۔ نہ تفریق مادی جسمین بدن پر اعضا و محسوسہ کے انفصال سے خارج ہو جاتا ہے۔ اور اس میں نزاع یہی نہیں ہے پھر اللہ تعالیٰ بدن کے اصلی اجزاء کو جمع فرما کر دوبارہ ان کو صورت بخشا ہو۔ جیسا کہ پہلی حالت میں تھا پھر نفس اس واپس شدہ جسم کی تیار والبتہ ہو جاتا ہے۔ پس چہرہ و کایہ خیال ہے کہ جسم اول کے معدوم محض ہو جانے کے بعد پھر اسے سر لو اس کا اعادہ ہوتا ہے۔ امام اندلی اس کو صحیح مانتا ہے۔ اور یہی بہت علماء اس پر متفق ہیں۔ لیکن پھر اس میں اختلاف ہے کہ پہلے جسم کا معدوم ہونا کسی معدوم کو نیا دل کے باعث ہوتا ہے۔ یا کسی ہندو و مخالف کے پیدا ہو جائیسے یا بشرط وجود کے منتفی ہو جانے سے۔ اہل سنت میں سے ہافضی اور فقہ معتزلہ میں سے ابو الجوزیل اس طرف گئی ہیں کہ معدوم کو نیا دل کے معدوم کہ نہیں ہوتا ہے۔ یعنی تباہی میں ہونے کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ اس کو دوبارہ کر دیتا ہے۔ جیسا کہ بلا واسطہ وجود میں لانا ہے۔ اور ابو الجوزیل کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جب

سہ فردہ جو کہ جسم کی تفسیر قبول نہ کرے

اسکو کہنا ہے فنا ہو جاوہ فنا ہو جاتا ہے۔ جب اسکو کہا ہوتا ہو جاوہ ہو گیا تھا چھوڑ کر
 کا قول ہے کہ ضد کے پیدا ہونے سے معدوم ہوتا ہے یعنی فنا ایک امر وجودی اور حقیقی ہو
 اللہ تعالیٰ اسکو اس سب میں پھینکا ہے جس سے جسم معدوم ہو جاتا ہے امام الحرمین باوجود
 دیگر اہل سنت و جماعت اور نظام معتزلی کا یہ مذہب ہے کہ شرط وجود کے انتفاء سے
 معدوم ہو جاتا ہے۔ پھر اس آخری گروہ کا نظریہ کہ فی الواقعین میں اختلاف ہے اکثر اہل سنت
 اور کبھی کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ وجہ بدرجہ جوہر میں بقا پیدا کرتا ہے۔ پھر جب اس سے اس
 حالت کو روک لیتا ہے۔ تو جوہر فنا ہو جاتا ہے۔ امام الحرمین کا قول ہے کہ خدا تعالیٰ اجمالی
 اعراض کو درجہ بدرجہ میں پیدا کرتا ہے۔ پھر جب اسکو اس سے منقطع کر لیتا ہے تو وہ
 معدوم ہو جاتا ہے۔ نظام کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ جوہر کو درجہ بدرجہ پیدا کرتا ہے حقیقت
 میں جوہر کی کچھ ہستی نہیں بلکہ وہ اعراض کے متحد اور حادث سے پیدا ہوتا ہے پھر جب
 اللہ تعالیٰ جوہر کی پیدائش کی طرف توجہ نہیں ہوتا۔ تو وہ فنا ہو جاتا ہے علامہ مسلمین
 کا قول ہے کہ ان میں سے اکثر اقوال مہیودہ اور دیوانہ کی بلوں میں خصوصاً یہ قول
 کہ فنا ایک امر وجودی اور خارج میں موجود ہے۔ بقا کی ضد اور قائم بالذات ہے۔ آگے چلکر
 معلوم ہو جائیگا کہ فنا عدم وجود کی ضد نہیں۔ اگرچہ بعض علماء کی زبان پر جاری ہے
 کہ فنا وجود ایک دوسری ضد میں۔ نیز یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ وجود کی کوئی بھی ضد
 نہیں۔ چہ چین لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جسم کا اعادہ عام سے ہوگا بلکہ اس کے پر الگ اندہ اجزائے
 کئے جائینگے۔ وہ اس پر چند دلائل پیش کرتے ہیں۔ اگر اجسام معدوم ہو جائے۔ تو مستحق کو سزا
 یا جزا نہ ملے گی۔ اور اہل سنت کے نزدیک یہ بات نقلاً باطل ہے جیسا آیت **اِنَّ اللّٰهَ**
يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ **اِلٰہِ الْغَیْبِ** **اَللّٰہُ** **یَخْلُقُ مَا یَشَاءُ** **اِلٰہِ الْغَیْبِ** **اَللّٰہُ** **یَخْلُقُ مَا یَشَاءُ** **اِلٰہِ الْغَیْبِ** **اَللّٰہُ**
 ہے۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عظام باطل ہی جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اس کے لازمی ہونے کی وجہ
 بیان کرتے ہیں کہ جس کا اعادہ ہوتا ہے۔ وہ بعد میں پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ اسکی مثل ہوتا ہے
 کیونکہ معدوم عینی کا اعادہ محال ہے اس لئے لازم آتا ہے کہ جس چیز نے گناہ کیا تھا۔ وہ اور ہو
 جسکو سزا ملتی ہے۔ وہ اگر ہو حالانکہ یہ عجیب خد کے حق میں جائز نہیں (اسکی تردید آئیگی)

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ لزوم ضروری نہیں۔ دوسری دلیل یہ لائے ہیں کہ تو اپنے
 غلب میں مقصود اصلی روح ہے۔ اور شریعت میں مقصود بالذات اصلی اجزا ہیں
 پس جس حالت میں یہ تفرق بھی نہیں ہو سکتے۔ تو مودم کس طرح ہو سکتے۔ تیسری دلیل
 یہ ہے۔ اور یہ معتزلہ کی دلیل ہے۔ کہ حکیم کا فعل کسی عرض و حکمت سے خالی نہیں ہوتا
 بظاہر معلوم کہ نہیں، کوئی فائدہ نظر نہیں آتا کیونکہ اس میں کسی کا فائدہ نہیں۔ بلکہ
 نفع اگر ہے۔ تو زندگی اور وجود میں۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے کہ اس میں
 بھی کوئی مصلحت ہو جبکہ ممکن نہ جانتے ہوں۔ علاوہ ازیں اس میں اللہ تعالیٰ کی بزرگی اور
 دائمی بقا کا بھی اظہار ہے۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نبوت
 کے معنی ہیں موت کے بعد زندہ ہونا یا برگشتہ گی کے بعد جمع ہونا۔ نہ کہ علم کے بعد وجود میں
 لانا جیسا کہ والنظر الی العظام کیف ننشئھا کسما (یعنی ہڈیوں
 کو دیکھ کہ ہم کس طرح اوپر کو گشت چڑھاتے ہیں) وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اعادہ پر اگر گندہ
 ہو سیکے بعد ہوتا ہے نہ معلوم ہو سیکے بعد۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ عدم کا لفظ نہ آئی
 سے عدم کی نفی نہیں ہو سکتی۔ اور جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ہم کا اعادہ اجزا تفرق
 کے اجزاء سے ہوتے ہیں۔ انہیں فخر لڑی ہی شامل ہیں۔ لارحی اس مدعا کو قرآن شریف کی آیات
 سے ثابت کرتا ہے یعنی اَوْن کے مفہوم کو اپنے موافق معنوں پر محمول کرتا ہے چنانچہ کہتا
 ہے کہ صُورۃ واقعہ میں چند آیات ہیں جنہیں بعض کے منکرون کے شبہات کی تردید
 کی گئی ہے۔ وہ آیات یہ ہیں وَبَقِیَ لَوْ أَنَّ اِنْدَ مِثْنًا وَکُنَّا تَنْرٰ بَا فِ
 عِظَا مًا اِنَّا لَمَبْعُوْثُوْنَ یعنی وہ کہتے تھے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ جب ہم مریضی میں
 مل جائیں گے۔ اور ہماری ہڈیاں بوسیدہ ہو جائیں گی۔ تو ہم از سر نو زندہ کئے جائیں گے۔ اس واسطے اللہ
 تعالیٰ نے بعث کے اسکان کی طرف چار وجہ سے اشارہ کیا ہے اَوْن، اَفْشَ مَہَا
 لَمْنُوْنَ اَنْتُمْ تَخْلُقُوْنَ اَمْ لَمْ نَخْلُقْ اَلْقُوْا یعنی یہ تو تباؤ۔ کہ مٹی کو حالت جلا میں
 ہم لائے ہیں یا تم اس آیت میں وجہ استدلال یہ ہے کہ مٹی ہضم ملے کا فضلہ ہے۔ اور وہ
 تمام اعضا میں شبنم کی طرح پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔ اس لئے غسل جنابت میں تمام اعضا کا

وہونا فرض ہے۔ اور وہ لذتِ جماع کی وقت اترتی ہے۔ پہر ثبوت شہوانی جو جسم پر مسلط ہے۔ ان اجزاء طلیہ (شبنم دار) مشرقہ کو جمع کرتی ہے پس حاصل یہ ہے کہ یہ اجزاء پہلے عالم کے مختلف حصوں میں پراگندہ تھے۔ یعنی نباتات و حیوانات و جمیوں و پہلوں وغیرہ نباتات کی صورت میں یہاں تھے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے انکو انسان کے بدن میں جمع کیا۔ پھر اسکو مٹی کی صورت میں لا کر عورت کے جسم میں پہنچایا۔ پھر وہ اعضا و عورت کے تمام اعضا میں منتشر ہو گئے۔ پھر انکو جمع کر کے علقہ بنایا۔ پھر مصطفیٰ کی شکل میں تبدیل کیا۔ پھر اسکو میت نامہ اور خلقت کاملہ کی شکل میں لایا۔ پس جب ان اجزاء کو جو پہلے متفرق تھے۔ جمع کر کے جسم کثیف اور بدن غلیظ بنایا گیا۔ تو کیا جب دوبارہ موت سے متفرق ہو جائیں گے۔ اسوقت انکا اجتماع کیونکر محال ہوگا۔ اس تمام بحث تقریر کے قرآن کریم کے متعدد مقامات میں ذکر کیا گیا ہے۔ جب کہ اَلَمْ يَلْبِسْكَ لُطْفَةً مِّنْ تَنَاقُصٍ اَلَيْسَ بِذَلِكَ لُطْفٌ مِّنْ تَنَاقُصٍ تہا جو مٹی سے پیدا کیا گیا تھا۔ فَلْيَنْظُرِ الْاِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ یعنی انسان کو چاہئے کہ اپنی پیدائش میں غور کرے +

(دوم) اَفَلَا يَتَذَكَّرُ اَنَّهُ كَانَ رِجْلَانِ اَمْخَصَ الْاَنْفَالِ

س عو ن (سجلا بتلاؤ تو سو ہی کہ جو چیز تم ہوتے ہو اس کے بولنے والے تم ہو یا تم ہیں) اس آیت سے وہ سمجھ لال یہ ہے کہ وہ جب زمین میں ڈالا جاتا ہے۔ اور اسکو پانی دیا گیا تو اس نے پانی سے رشتہ وقت عقل تقاضا کرتی ہے۔ کہ وہ دانہ باعث نقص ہوئے کیے غراب و تباہ ہو جائے۔ لیکن بخلاف اس کے محفوظ رہتا ہے۔ یہاں تک کہ جب اسکی رطوبت بڑھ جاتی ہے تو وہ صوبن بہت کر اسکی روشنائیں نکل آتی ہیں۔ ایک اس کے سر سے لٹک کر اوپر کھاتی ہے اور دوسری نیچے کی طرف زمین میں مضبوط و مستحکم ہوتی جاتی ہیں۔ ایسا ہی گھٹل کے بھی دو حصے ہو کر ہلکا حصہ اوپر کی طرف جاتا ہے۔ حالانکہ دونو حصے اپنی طبیعت اور اصلیت میں یکساں ہوتے ہیں۔ اس لئے یہ بات اللہ تعالیٰ کی قدرت کا مظہر و دلالت کرتی ہے۔ پس ایسا قادر مطلق دوبارہ اجزاء مشرقہ کے اجتماع اور ترکیب انضواء سے کیونکر عاجز ہو سکتا ہے۔

(سوم) اَفَلَا يَتَذَكَّرُ اَنَّهُ كَانَ رِجْلَانِ اَمْخَصَ الْاَنْفَالِ

اللہ تعالیٰ سے گشت کا کلمہ

اِنَّ الشُّمُوْهَ مِنَ الْمَثَرِ اَمْ لَاحْنٌ مُّنتَزَعٌ لَّيْسَ بِهِيَ اِلَّا نَبْلٌ

کہ پانی جو تم پیتے ہو اسکو تم بادلوں سے اُتارتے ہو۔ یا ہم اس آئینہ سے بھی وجہ اس کے لٹالی
ہی ہے۔ کہ وہ پانی کے ذرات جب پراگندہ اور منتشر ہوئیے بعد جمع ہو جائے ہیں مابو جمع کر نیکی
واسطے کسی جامع کی ضرورت ہے۔ تو جو جامع اسباب پر قادر ہے کہ پانی کے ذرات کو اتارنے

کیواسطے جمع کر سکتا ہے تو کیا وہ مٹی کے اجزاء متفرقہ کے اجتماع پر قادر نہ ہوگا۔ چہارم
اَفَلَا تَتَذَكَّرُ الْاِنْسَانُ اَلَّذِيْ رَفَعْنَاهُ مِنْ رُّجُوْمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ اِلَى رُجُوْمٍ
اَمْ لَاحْنٌ مُّنتَزَعٌ لَّيْسَ بِهِيَ اِلَّا نَبْلٌ

یعنی پہلا یہ تو کہو کہ جس آگ کو تم سلگاتے ہو اسکے ذرات
کو تم نے پیدا کیا ہے یا ہم نے اس آئینہ سے بھی وجہ اسندال وہی ہے۔ کہ آگ بالطبع

اوپر کوجاتی ہے سادہ درخت بالطبع نیچے۔ پھر آگ نورانی ہے۔ اور درخت ظلماتی آگ گرم و
خشک ہے۔ اور درخت سرد و تر پس جبکہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کا علم سے اس تاریک اور

کثیف درخت کے اندر آگ کے ان اجزاء نورانی کو جمع کر سکتا ہے اور دوبارہ مختلف اور
متضاد اجزاء کے درمیان اجتماع پیدا کر سکتا ہے سادہ اس سے عاجز بھی نہیں ہوا و حیوانی

اجزاء کی ترکیب و ترتیب سے کیونکہ عاجز ہو سکتا ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ یہ تقریر اگرچہ بظاہر زور و
اور دلکش معلوم ہوتی ہے۔ مگر اسکے ظاہری جمال پر فریفتہ ہو ناگوار اس مہری گلت کو سونیکے

نیچے پر خریدنا ہی کیونکہ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ کہ بعثت آخری ان اجزاء کے اجتماع سے بدن
کثیف بنانے اور اوس میں روح پہونکنے سے ہوگی۔ جدید کہ دنیا میں یہ حالت تھی۔ حالانکہ

بعثت آخری کے یہ مسمیٰ نہیں ہیں۔ بلکہ اس قسم کی بعثت و مشرعو عالم دنیا سے علاقہ رکھتی
ہے۔ نہ بعثت آخری و مشرعو علی سے۔ یا جو دیکھ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ اِنَّا لَقَادِرٌ عَلٰی

عَلٰی اَنْ نُّبَدِّلَ اَمْثَلَكُمْ فَنُنْشِئَ لَكُمْ مِنْكُمْ لَحْمًا طَيِّبًا لَّيْسَ بِهِيَ اِلَّا نَبْلٌ
توادر ہیں کہ تمکو عالم امثال میں تبدیل کریں۔ اور تمکو ایسی حالت میں پیدا کریں جسکو تم

نہیں جانتے۔ چونکہ حالت دنیاوی اور ترکیب جسمانی کو ہم جانتے ہیں پس اس حالت میں
اللہ تعالیٰ کا وہ قول کیونکر صحیح ہو سکتا ہو۔ اسی طرح وَاِذَا اُنْشِئْنَا بَنًا لَّنَا مِثْلَ لَحْمٍ

نَتَّصِبُ يَبْلًا یعنی جب ہم چاہیں گے تمکو عالم مثالی میں بدل ڈالیں گے میں بھی اسی

طرف اشارہ ہے۔ کہ عالم عقوبہ ایک اور قسم کا جہان ہے جو عالم دنیا سے (جو پانی ٹھٹی سے بنے) مخالف اور مباین ہے۔ بعثت اخروی کے بارے میں بعض محققین کا قول رازسی کی نسبت زیادہ قابل اعتبار ہے۔ وہ یہ کہ موت و بعثت اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور قرب الہی کی پہلی سیڑھی ہے۔ نہ کہ پیدائش جسمانی کی طرف رجوع کرنا۔ نام بعثت ہو بلکہ یہ وہ دن ہے۔ کہ جس میں روح اپنے وجود میں بدلے اور جسم مادی سے مستغنی ہو گا اور اپنے قیام میں کسی آلات جسمانی کی محتاج نہ ہو گا۔ بلکہ اخروی جسم بخود قیام میں روح کا خلق ہو گا۔ جگہ عالم دنیا کی کہیں ہر جگہ اپنے حصول کی آلات کی واسطے بدن طبی کو فوجی کسی کا خلق ہے۔ یہ وہ قول جس سے بصیرت کی آنکھ روشن ہوتی ہے۔ اور معرفت کا دروازہ کھلتا ہے۔ یہی بات شیخ اکبر کے قول سے ثابت ہوتی ہے۔ جیسا کہ فرماتے ہیں کہ انسان کے مکلف ہونے اور شرعی احکام کے بچا لانے سے صرف یہ غرض ہے کہ انسان اپنے روحانی و انسانی کمال کو حاصل کر کے دنیاوی خواہشات سے رہائی پائے نیز نفسانی شہوات و مکان و جہات کی قیود سے نجات حاصل کرے۔ تاکہ در آخرت میں اس کے ظاہری و باطنی کمالات منکشف ہو جاویں۔ پس جب تک اس فانی حالت کو اس باقی حالت کیساتھ تبدیل نہ کرے یہ درجہ کمال حاصل نہیں ہو سکتا اور یہ لسیات پر منحصر ہے کہ اسکی شناخت کیجائے اس پر ایمان لایا جاوے۔ اور ایسے اعمال بجالائے جائیں جنکی بدولت اس راستہ پر چلتا انسان ہو سکے۔ لہذا ان آیات سے جو حشر و نشر پر دلالت کرتی ہیں۔ اللہ جل جلالہ کی یہ غرض ہے کہ انسان کو خبردار کر دیا جاوے پس عالم آخرت ایک اور قسم کا وجود ہے جو اس کی حد سے باہر ہے۔ اسی کو عالم غیب اور عالم ارواح بھی کہتے ہیں۔ یہ موجود جہان عالم شہادت ہے جو نہ کہ وہ عالم جانوں اور کم عقلوں کی اور انک سے باہر ہے۔ اسلئے اکثر عوام اسکا انکار کرتے تھے کیونکہ انکے ذہنوں میں عالم آخرت کے حالات نہیں سماسکتے بعض لوگ جو انسانیت کے درجہ سے بالکل گرے ہوئے ہیں۔ عالم آخرت کو دنیا کی طرح سمجھتے ہیں۔ اور اسکی نعمتوں کو دنیاوی نعمتوں پر قیاس کرتے ہیں۔ ان اتنی بات ضرور مانتے ہیں کہ دوزخ کی نعمتیں اس دنیا کی نعمتوں کی نسبت زیادہ دیر پا اور کثیر المقدار ہیں اکثر لوگ دنیا میں اسواسطے فرائض بجالاتے ہیں تاکہ

انکی شک و فرج کی خواہشات مار آخرت میں پوری ہوں و تحقیق یہ لوگ طاعت کے رستے میں قدم مار رہے ہیں۔ حالانکہ انکے یہ خیالات خام اور لغو ہیں اصل بات یہ ہے کہ جو آیات حشر و نشر پر دلالت کرتی ہیں۔ دو قسم کی ہیں ایک سادہ ہیں جو عرض و غایت کے اعتبار سے عام کائنات کرتی ہیں۔ دوسری وہ ہیں جو علت فاعلی کی حیثیت سے اسکا اثبات پہنچاتے ہیں پس وہ آیات جنہیں نطفے کی تغیرات اور اسکے ایک حال سے دوسرے حالتیں منتقل ہونے اور فی الحال سے اعلیٰ کی طرف ترقی کو نیکاد ذکر ہے۔ ان سے یہ عرض ہے کہ ان تغیرات کی ایک حد کمال اور علت فاعلی ہے نیز انسانی طبیعت میں اس کمال تک پہنچنے اور ان باری کا قرب حاصل کر نیکے لیے طبیعی خواہش اور فطرتی کشش ہے پھر وہ کمال تک پہنچانے تک مدارج انسانی کا پیمانہ ہے یا جو انسان کمال کے مناسب حال ہیں۔ اس عالم ادنیٰ دنیا میں طبعی محرک و مقوی مدین مفید ہیں۔ لہذا ان تک پہنچنا ممکن نہیں۔ بلکہ وہ کمالات عالم آخرت میں پورے ہو سکتے ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ جب انسان تمام مراتب مادویہ کو جو نباتات، جمادات اور حیوانات کے حالات سے تعلق رکھتے ہیں طے کرے اور حیوانات کے اعلیٰ مدارج کو ختم کیجے تو حالت عقیقی اور درجہ آخرت کی طرف متوجہ ہو۔ اور کمال معرفت جو انسان کے وجود کی علت غائی و اعلیٰ غرض ہے۔ حاصل کرے اور اپنے آپ کو فنا کر کے باقی باللہ کا درجہ حاصل کرے اور یہ برکات و تغیرات اگرچہ دیگر حیوانات میں بھی پایا جاتے ہیں۔ لیکن وہ انسانیت کی ہر تک نہیں پہنچتے۔ کیونکہ حیوانات میں یہ استعداد نہیں ہوتی کہ ملکوت السموات کا سیر کر سکیں اور نہ ان میں یہ قابلیت ہے کہ ان کو رحمت تک پہنچ سکے۔

اور وہ آیات جنہیں بڑے بڑے اجرام سماوی اور جسام ارضی و غیرہ عظیم الشان چیزیں دکھا کر کر کے آخرت کا ثبوت دیا ہے۔ ان سے اس مطلب کو علت فاعلی کے طور پر ثابت کرنا ہے۔ کیونکہ اکثر لوگ ان خیال پتے۔ کہ حادث چیز کیلئے جیسی مادہ کا ہونا ضروری ہے وجہ یہ کہ کسی چیز کا بغیر اصل کے پیدا ہونا محال ہے۔ پس تمام عالم جمیع اشیاء کا ہی بغیر مادہ کے پیدا ہونا غیر ممکن ہے۔ اور یہ غلطی انہوں نے اسلئے کہا کی کہ دار آخرت کو بھی دار دنیا

پہر قیاس کیا ہے چند یہ قیاس مع الفارق تھا۔ مگر یہ بھی اُسکے واو میں آگئے۔ اور یہ نہ سمجھا کہ عالم آخرت النشار کی قسم سے ہے نہ تخلیق کی جنس سے۔ پس اللہ تعالیٰ نے تینہ فرما دی ہے کہ اس قادر مطلق کا کام بحفاظتِ فاعلیت کے صرف ابداع و انشاء ہی نہ کو بن و تخلیق اور زمین اور آسمان وغیرہ کی پیدائش باعتبار فاعلیت اسی قسم کی ہے۔ کیونکہ انکا وجود ہی کسی دوسرے مادے سے نہیں پیدا کیا گیا۔ پس جنت و نار اور دیگر اخروی اجسام کی پیدائش کو بھی اس طرح پہر قیاس کر لو۔

اس نکتے سے وہ عام اعتراض جو مذکورین قیامت کیا کرتے ہیں کہ وہ کسی مادہ میں باہمی جا بگی۔ اور کس طرف کس وقت اور کس مکان میں ہوگی۔ سب کا فور ہو جائے۔ پس الیہ لوگ سمجھ سکتے ہیں اور ہنڈرے دل سے سُن سکتے ہیں کہ آخرت کا زمان و مکان اور دیگر لوازمات دنیاوی مکان و زمان وغیرہ اشخاص کی طرح نہیں ہیں۔ بلکہ آخرت کی تمام کائنات بہ نسبت دنیاوی معلومات کے زیادہ پائدار اور مستحکم ہیں پس جن آیات میں یہ طریق اختیار کیا گیا ہے۔ ان سے یہ غرض ہے کہ خدا تعالیٰ (علیتِ اولی) کیلئے بغیر مادہ کے صورتوں اور شکلوں کا انشا بہ نسبت ترکیب ہو اور اجتماع اجزاء نہ صرف قریب واولی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا کام چشمِ زدن کی طرح ہوتا ہے۔ اور یہ کام اجزاء متفرقات کے اجتماع اور مواد مختلفہ کی ترکیب سے اشرف ہے۔ کیونکہ یہ کام جماعتی طبائع اور قوی کا ہے۔ جنہا کا وجہ علت فاعلی و علتِ اولی یعنی اللہ تعالیٰ کے مقابلہ میں بالکل بیخ ہے۔ پس جبکہ انسان کا وجود جو اعضاء کی ترکیب و امتزاج سے بنایا ہے۔ بحفاظتِ تخلیق کے اس سے صاف دیکھنا ممکن ہے۔ تو کیا دوبارہ اسکا وجود بطریق انشاء و ابداع ممکن ہوگا۔ بلکہ اس قسم کا وجود اسکی واسطے بہت آسان ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا اصل کام بخیر کسی اسباب کے مطلقاً ایجاد و انشاء ہے۔ اور اسباب کی ایجاد کیونکہ واسطے مخصوص ہیں۔ پس جس طرح اللہ تعالیٰ کا خاص فعل ابتداء زمین پہلی حالت مجرہ کا پیدا کرنا ہے۔ اور اس حالت میں کسی قسم کی ترکیب مادی و اجتماع صورتی کا کچھ دخل نہیں ہوتا۔ جیسے ہی عالم اخروی اور حالتِ بعدی میں ہی اس کا کام انحصار انشا

سے جو چیز زیادہ سے پیدا ہو اس کو انشا کہتے ہیں
سے اور جو مادہ سے پیدا ہو۔ ان کو تخلیق کہتے ہیں

جبروت ہے۔ تخلیق ماویات عار یہ کام عالم دنیا وی کی نسبت ہوا جہاں کی حرکت اور
 مادہ کے ایک دوسرے میں مستحیل ہوئیے ہوتا ہے۔ اسکے نزدیک بہت آسان ہے چونکہ
 آخرت (عالم تجرد) بہ نسبت عالم اولی (عالم مادی) کے اشرف اعلیٰ ہے۔ لہذا جو چیز زمینی
 ہو۔ اسکا مہدار اعلیٰ (اللہ تعالیٰ) سے صادر ہونا نہایت مناسب ہے یہ فیض اکبر کی کلام
 کا خلاصہ ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ یہ کلام نہایت نفیس ہے۔ اور اعادہ معدوم کا مذہب
 نہایت کمزور ہے۔ یاں اعادہ اجزاء و فرقہ کا خیال الہیہ مضبوط خیال ہے مگر یہ وہ اصل
 اجزاء ہونگے جو دائمی عذاب و ابدی ثواب کے متحمل ہو سکیں گے۔ نہ اجزاء مادی جو غیر اصلی ہونگے
 باعث قابل فنا و لا ثواب ہیں کیونکہ اجزاء مادی اگر لوہے کے بھی ہوں تو بھی عذاب
 ابدی کی تکلیف دائمی کی برداشت نہیں کر سکتے پس معلوم ہوا کہ وہ حالت انشاء ہے۔ نہ
 صورت تخلیق۔ اور جس طرح دنیا میں روح کا مادی جسم اپنے مادی رحم میں نشوونما پاتا ہے اسی
 طرح عالم آخرت میں روح کا لوری جسم اپنے معنوی رحم میں لوری تصویر اختیار کرتا ہے۔
 اسلئے وہ لوری جسم میں تمام اور کات مثلاً سبع۔ بص۔ لذت و الم کا محل مختلف نہیں ہوتا
 بلکہ اسکی ہر ایک جز میں تمام اور کات موجود ہوتے ہیں۔ اور اعادہ معدوم کے لفظ کو
 صحیح رکھنے کیلئے بعض نے اس لفظ کی یونانی تفسیر کی ہے کہ کسی چیز کا اپنے جمیع اجزاء
 و خواص سے اس طرح دوبارہ پایا جانا کہ جو اسکو دیکھے بھی خیال کرے کہ یہ ہو ہو رہی ہے۔
 اعادہ معدوم کہلاتا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں۔ *ما عدل کلاً ذلک* یعنی اپنی کلام کا اعادہ کرنا کہ
 کلام ہو چکی ہوتی ہے پس اسکا یہ مطلب ہوتا ہے کہ انہیں حروف سابقہ کو انکی سی تالیف
 و ترتیب اور ہیئت سے دور کرنا اگر اسی قسم کا دعا دی کسی زبان میں ہو تو ہماری منشاء
 خلاف نہیں۔ اور ہمیں بھی متاثر نہیں کہ وہ معاد بعینہ اول قسم کی ہوگی۔ یا اس کے
 مثل ہوگی۔ ایک اور بات منو۔ امام لقانی کا قول ہے کہ *لشکاحین* کا اتفاق ہے کہ *کلاً*
 معدوم ممکن ہے۔ کیونکہ معدوم کی ذات اگر چہ باطل ہے یعنی حالت عدم میں اسکا نام
 باقی نہیں رہتا یا فنا محض ہو جاتی ہے لیکن خدا کی قدرت میں اسکا بعینہ اعادہ کرنا
 محال نہیں۔ مگر ہمارے اہل سنت کے سوا اور کوئی عقلمند اسکا قائل نہیں اسکی

صحت کی یہ دلیل لاتے ہیں کہ معدوم کا عدم کے بعد بھی وجود میں آنا ممکن ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔ معترضہ جواہر کا اعادہ جائز مانتے ہیں کیونکہ انکے مذہب کے مطابق حالت عدم میں بھی جواہر کی ذات باقی رہتی ہے۔ صرف اسکے عوارض فنا ہو جاتے ہیں۔ دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ معدوم ایک چیز ہے۔ اور چیز جب معدوم ہوتی ہے تو اسکی ذات مخصوصہ باطل نہیں ہوتی۔ بلکہ اسکے وجود کے صفات زائل ہو جاتے ہیں پس جب حالت عدم و وجود میں ذات مخصوصہ باقی رہتی ہے۔ تو اسکا اعادہ بھی جائز ہے۔ لیکن اگر ذات مخصوصہ بھی باطل ہو جاتی تو اسکا اعادہ بھی محال ہوتا یہاں تک تو جواہر کے اعادہ کا حال تھا۔ اب اعراض کے اعادہ کا اختلاف سنیو بعض کا خیال ہے کہ اعادہ اعراض مطلقاً مستنع ہے کیونکہ معدوم (اعادہ کی ہوئی چیز) ایک معنوی امر ہے اعراض پہلے ہی امور معنوی ہوتے ہیں تو معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم آئیگا جو ایک محال امر ہے بعض کا قول ہے کہ ایسے اعراض جو باقی نہیں رہ سکتے۔ جیسے اصوات و اذات انکا اعادہ تو ممنوع ہے۔ لیکن باقی اعراض کا اعادہ ممکن ہے۔ مگر حکما کے نزدیک انکا اعادہ بھی مطلقاً مستنع ہے ابو الحسین بصری اور جو ازہری کا یہی قول ہے۔ صاحب السفر فرماتے ہیں کہ امتناع اعادہ معدوم کا حکم بدیہی ہے۔ شیخ الرئیس کا یہی قول ہے اور خطیب رازی نے اس کو بکند کہا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ جو شخص طبع سلیم رکھتا ہے۔ اور اسکا ذہن توصف کی مدور سے صاف ہے۔ اسکی عقل بخوبی قبول کر سکتی ہے کہ اعادہ معدوم کئی وجوہات سے مستنع ہے۔ اول یہ کہ اگر معدوم بعینہ کا اعادہ کیا جاوے تو شبہی اور اسکی ذات میں عدم فاصلہ لازم آوے۔ نیز یہ بھی لازم آوے۔ کہ وہ شبہی اپنی ذات پر بلحاظ وقت پہلے ہو اور یہ ایک قسم کا دوگر ہے۔ پس جب لازم باطل ہے۔ تو اسکا لزوم یعنی اعادہ معدوم بھی باطل ہوا۔ و دوم یہ کہ اگر اعادہ معدوم بمعنی اسکے لوازمات شخصہ و عوارضات حسیہ کے جائز ہو۔ تو وقت اول کا اعادہ بھی جائز ہوگا کیونکہ وقت بھی عوارضات وقتیہ سے ہے۔ اس لئے کہ جو چیز اس خاص وقت میں موجود ہے۔ وہ اس لحاظ سے کہ زمانہ ناضی یا مستقل میں موجود ہے۔ اس چیز کے معانی ہیں۔ نیز وقت خود ہی معدوم ہے تو

اس خیال سے کہ اعادہ میں وقت وغیرہ وقت کا امتیاز نہیں کیا گیا۔ مگر مانہ کہ اعادہ ہی ممکن ہو گا اور لازم باطل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں لازم آتا ہے۔ کہ ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں مبتداء (ابتداء کی ہوئی) ہو۔ اور عاودہ (واپس کی ہوئی) ہو یعنی جس لمحہ میں لی گئی تھی میں واپس کر دی اور یہ محال ہے کیونکہ اس کے کچھ سٹے نہیں۔ گویا اسکے مٹنے میں اتنی قباحتیں لازم آتی ہیں۔ اول یہ کہ دوسرے کا جمع ہونا جائز ہو۔ دوم یہ کہ وہ چیز واپس شدہ بعینہ وہی ہو کیونکہ وہ دوسرے وقت میں موجود ہے۔ نہ اول وقت میں سوم یہ کہ ابتداء اور انتہا میں امتیاز ضرور جائز ہے۔ حالانکہ امتیاز ضروری ہے۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ زمانہ و وقت نہ تشخصات سے ہے اور عوارضات سے۔ کیونکہ باوجود تشخص بعینہ سے بدل جاتا ہے۔ اور اس سے انکار کرنا گویا بدایت کا انکار ہے۔ اس لئے اسکے منکر کو دیوانگی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ انیس کا یہی جواب یہ ہے۔ کہ وقت چیز صنف وغیرہ کیفیات کے عوارض تشخص ہو سکے یہ معنی ہیں کہ انکو بھی امر مخصوص کے علامات مخصوصہ و لوازمات جزئیہ ہو جائیں کسی حد تک خلل ہو یعنی اگر کوئی چیز ان عوارض سے خالی فرض کر لی جائے تو وہ معدوم کہلائی مگر موجود رہے معلوم ہوا۔ کہ وقت وغیرہ عوارض کو بھی تشخصات میں سے ماننا ضروری ہے۔ پھر حکما کا یہ قول کہ معانی غیر شخصہ و عوارض حسیہ کا اجتماع تشخص کا فائدہ نہیں دیتا۔ اس تقریر کے خلاف نہیں۔ کیونکہ اس تشخص سے مراد امر جزئی ہے جو امور کشمیرہ پر صادق نہیں آتی۔ اور تشخص میں ہماری گفتگو ہے اس سے درجہ امتیاز مراد ہے جس سے مادہ جزئی تشخص ہو سکے قابل ہو جاتا ہے۔ اور جس سے درجہ کے تفاوت کا پتہ چلتا ہے۔ اور دوسرے تشخص جسکے معنی امتیاز کے ہوتے ہیں وہ اس تشخص کی علامت اور اس کے لئے لازم ہوتا ہے۔ اور یہ تشخص چند امور رضیہ کے اجتماع سے حاصل ہوتا ہے چنانچہ ان میں سے ایک وقت بھی ہے۔ سوم اگر عاودہ معدوم بعینہ ممکن ہو تو چاہئے کہ کوئی ایسی چیز جو باسپتہ و جمیع عوارضات تشخصہ میں اسکی مثال ہو انتہا میں پائی جائے۔ اور انہیں کوئی امتیاز نہ ہو۔ حالانکہ یہ لزوم باطل ہے کیونکہ آغاز اور عاودہ میں امتیاز کا پایا جانا ضروری ہے۔ ان اعتراضات کو بعد خطیب نازی نے اعادہ معدوم کے قائلین

کی بڑی گت بنائی ہے اور انہیں خوب ہنسی اڑائی ہے لیکن جمہور منکابین نے ان کے
اعتراضوں کے جواب دیئے ہیں۔ چنانچہ پہلے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ایک
شے کے وجود کے دو زمانوں کے درمیان دو وقتوں میں عدم کا حامل ہونا اس
چیز کے نفس و ذات کے اتحاد کے منافی نہیں۔ جیسا کہ دو عدموں کے درمیان
ایک وجود کا پایا جانا ان کے عدم کے منافی نہیں۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے
کہ مبتدا اور معاد کا ایک ہی وقت میں اجتماع اس وقت لازم آتا ہے جبکہ
وقت اول کا اس کے ساتھ اعادہ نہ ہو۔ حالانکہ وقت اول کا اعادہ بھی ساتھ ہی
ہے۔ گویا مبتدا وہ چیز ہے جو پہلے واقع ہوئی نہ وہ جو زمان اول میں واقع ہوئی
اور معاد وہ ہے جو دوبارہ واقع ہوئی ہو نہ وہ جو زمان ثانی میں واقع ہوئی ہو
اور اس سے وہ اعتراض بھی رفع ہو جائیگا کہ اگر زمانہ لوٹا یا جاوے تو تسلسل
لازم آئیگا۔ کیونکہ مبتدا اور معاد میں مغایرت نہیں ہے نہ ماہیت میں نہ وجود میں
اور نہ کسی عوارض میں ورنہ یہ اعادہ بعینہ نہ ہوتا۔ بلکہ ماقبل اور مابعد کا اعادہ
ہوتا کہ یہ زمانہ سابق میں ہے اور وہ زمانہ لاحق میں۔ پس زمانہ کے لئے کوئی
اور زمانہ ہوتا جسکا عدم کے بعد اعادہ ممکن ہوتا۔ البتہ اس طریق پر تسلسل لازم
آتا لیکن عقل سلیم کو اہی دیتی ہے کہ مقدم و موخر۔ ابتدا اور انتہا زمانے کے اجزاء
ذاتی میں داخل ہیں۔ پس زمانے کی کسی جز کا کہیں واقع ہونا اس کے تعدد کو لازم
نہیں کرتا۔ مثلاً وہ گذرا ہوا کل جو آئندہ کل پر مقدم ہے وہ گذرے ہوئے کل کی
ہی ذاتی ہے ایسے ہی وہ کل جو صبح کے پیچھے ہے وہ بھی صبح کی ذاتی ہے پس اگر
فرض کیا جاوے کہ یوم خمیس یوم جمعہ کو واقع ہوا ہے تو باوجود یوم جمعہ کے وقوع کی
فرض کر نیچے بھی یوم خمیس صبح ہوگا۔ کیونکہ وہ اسکی ذات کے ساتھ قائم ہے جسکا داخل
ہونا غیر ممکن ہے۔

پس اب ہم کہتے ہیں کہ زمانہ مبتدا کا مبتدا ہونا اسکی ذات کے غیر ہے
پس جب اسکا معاد ہونا فرض کیا جاوے گا تو بھی وہ اپنی ذات اور ماہیت سے جدا نہیں ہو سکتا

ابن ہذاہ زمانہ جو باعتبار عرض کے معاد ہے حقیقت کے اعتبار سے وہ مبتدا ہے۔
 جواب اعتراض دوم کہ معاد و مبتدا میں امتیاز نہیں رہیگا کیونکہ نفس الامر میں تو
 یہ امتیاز ضرور ہے اگرچہ خارج میں نہ ہو کیونکہ اگر نفس الامر میں امتیاز نہ ہوتا تو دو چیزیں
 صحیح کیونکہ ہوتیں اور بعض وقت ایسا ہوتا ہے کہ دو چیزیں باہم حقیقت میں مختلف
 ہوتی ہیں مگر عقل پر متماکز نہیں ہوتیں۔ علاوہ ازیں امتیاز کے واسطے اتنی ہی بات
 کافی ہے کہ عقل انکے ارکان پر حکم کر سکے کیونکہ امتیاز خارجی اور ثبوت واقعی کی ضرورت
 اس وقت ہوتی ہے جبکہ موصوف کے لئے صفت کا وجود خارج میں ہو۔ مثلاً کہہ سکے ہیں
 کہ معدوم ممکن کا وجود جائز ہے دیکھو اس مثال میں معدوم ممکن پر وجود کا حکم ہوا ہے
 حالانکہ خارج میں اور حقیقت میں یہ صفت موصوف کے لئے ثابت نہیں۔ یا یوں بھی کہتے
 ہیں کہ بچ پیدا ہوگا۔ پھر بڑھینگا پھر چید عالم بیگا لوگوں کو فیض پہنچائیگا۔ دیکھو
 کہ ان سب صورتوں میں ایک ایسی چیز پر جو خارج میں موجود نہیں کتنے اقسام کے
 حکم لگ رہے ہیں۔ اور کتنے نہانات سے موصوف ہو رہی ہے پھر عقل بھی اسکو جائز
 سمجھتی ہے پس امتیاز ذہنی ہی عقل کے نزدیک کافی ہو رہا ہے۔

کچھ دینی اعتراضات کا یہم جواب دیا جاتا ہے کہ اعادہ معدوم ہے یہ ہر آدمی کے وہ چیز
 جمع اجزاء اور صفات کے ساتھ اس طرح پالی جاوے کہ اسکو دوبارہ دیکھنے والا نور لول
 اٹھے کہ یہم وہی ہے۔ جیسا کہ پہلے اسکا ذکر ہو چکا ہے اور بعض محققین کا تو اس ہے کہ اعادہ
 معدوم میں دو چیزیں شامل ہیں۔ جو چیزیں معدوم ہو چکی ہونگی انکا تو بعینہ اعادہ ہوا
 اور جو اجزاء صرف متفرق ہونگے وہ جمع کئے جائینگے۔ لہذا فی نے اسکو اپنی کہیں میں ذکر
 کر کے پسند بھی کیا ہے۔

تیسری بات یہ کہ عالم آخرت کی نوع انسانی اس دنیا کی طرح نہیں ہوگی کیونکہ اس دنیا
 میں تو ہر ایک ایک نوعی ہیں متفق و مشترک ہیں لیکن عالم عقیدہ میں
 اتنے ہر ایک نفسانی صورتیں و اعمال و افعال یا کاداب و اخلاق
 وغیرہ امور کے موافق ہوں انسانی نے اس دنیا میں اپنے اعمال سے حاصل کیے ہوتے ہیں

آخر ہی اشکال اور عقبی آثار کو قبول کرتی ہیں کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ کسی عمل کے بار بار کرنے سے ذہن پر ایک پختہ نقش اور اچھا ملک قائم ہو جاتا ہے پھر جو عادات و خیالات اس کے نفس پر غالب ہو جاتے ہیں وہ قیامت کے روز اسی طرح کی صورتیں اختیار کرتے ہیں۔ جو بالکل اونکے مناسب ہوتی ہیں۔ جیسا کہ ایت قل کل یعمل علی شاکلنتہ سے واضح ہوتا ہے۔ مثلاً جو لوگ دنیا میں ہر وقت خواہشات نفسانی اور شہوات بیہوشی کے مغلوب رہتے ہیں اور انکی ہمت انہیں کاموں میں صرف ہوتی ہے انکا حشر بروز قیامت انہیں جو انوں کی شکل و صورت پر ہوگا۔ کیونکہ ابدان و حقیقت نفوس کی صفات معنویہ کے سانچے ہیں چنانچہ ایت اذ الوحوش حشرت میں اسی طرح اشارہ ہے حدیث میں بھی آیا ہے یحشر الناس علی نیأئھم یعنی لوگوں کا حشر انکی نیتوں اور اعمال کے مطابق ہوگا۔

تنبیہ ثانی۔ شاید آپ کو یاد ہوگا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ وجود ہرگز عدم کی ضد نہیں ہے اور وعدہ کیا ہوتا کہ ہر اسکی کیفیت پر بحث کریں گے۔ سو اب ہم اپنے وعدہ کو پورا کرتے ہیں اگرچہ یہ بھی مشہور ہے کہ ایفا وعدہ واجب نہیں ہے لیکن ابن الطیب اور اکثر متحقق کا یہ مذہب ہے کہ ایفا وعدہ واجب ہے چنانچہ میری بھی یہی رائے ہے اور بین اس مضمون پر ایک مستقل رسالہ تفریح النفوس نام بھی لکھا ہے۔ لہذا ہم ایفا وعدہ کو مد نظر رکھ کر عرض کرتے ہیں کہ مشہور تو یہی ہے کہ عدم وجود کی ضد ہے مگر اصل حقیقت یہ ہے کہ وجود کی ٹوک کوئی ضد ہے اور نہ کوئی مثل کیونکہ تصور کی یہ شرط ہے کہ خدین ایک عالمی جنس کے ماتحت واقع ہوں۔ اور وجود میں حیثیت ہو جو جنس کوئی جنس نہیں ہے۔ بلکہ وجود خود ہر ایک چیز کے لئے عالمی جنس ہے۔ نیز دونوں ضدوں کا اپنا ذاتی وجود وہ نا ضروری ہے۔ چونکہ عدم مروجہ وجود کی نہیں لہذا عدم وجود کی ضد بھی نہیں ہو سکتا۔ پہر یہ بات بھی ہے کہ وجود کے اوپر کوئی ایسی عفت بھی نہیں ہے کہ ماتحت وجود یا اس کے ساتھ کوئی دوسرا شے کی شکل ہو سکے۔ نہیں معلوم ہوا کہ وجود کا نہ کوئی مثل ہو اور نہ کوئی شے کی شکل ہو سکی۔

لہذا ہر ایک امر یعنی ایک خاص شکل اختیار کرتا ہے۔ کہ بہرہ و نفع کا حرا ہوگا۔

اسی پر صادق آتی ہے۔ بلکہ اگرچہ پوچھو تو عدم کوئی چیز ایسی نہیں ہر ایک چیز وجودی وجود ہے۔ ہاں بظاہر جہت اعتبارات اور تعینات ہیں وہ سب کے سب وجود میں جا کر فنا ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اشیاء میں صرف اعتباری فرق ہے۔ لو اب ہم اس باب کو ایک نفیس فائدے سے پر ختم کرتے ہیں۔ اگرچہ اسکو اس بحث سے تعلق نہیں مگر اس خیال سے کہ ہر نئی چیز لذت مند ہوتی ہے ناظرین کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ اکثر لوگوں کی عقلیں حیران ہیں کہ کیا وجہ ہے کہ بعض حیوان بعض کو کھا جاتے ہیں۔ پھر اس مسئلہ کی تک نہ پہنچنے کی وجہ سے بعض نے یہ خیال کر لیا ہے کہ یہ کسی حکیم کا فعل نہیں بلکہ شریک کام ہے۔ اسلئے انہوں نے عالم کے دو خدا مانے ہیں۔ ایک خیر کا دوسرا شر کا۔ اور بعض یہ حال دیکھ کر شاخ کے قائل ہو گئے اور کہنے لگے کہ حیوان جنگ و دوسرے حیوان کھا جاتے ہیں نیز انکو رنج و الم پہنچاتے ہیں۔ یہ سب انکو پہنچا و اعمال کی سزا ہے یا انہیں عذاب الہی ہے بعض بیچارے اس حال کو دیکھ کر اور نئی عقل کو عاجز سمجھ کر دم بخود ہو گئے ہیں۔ یہ سب کچھ اس واسطے جو کہ انہیں حکمت الہی کا کشف نہ ہوئی حالانکہ اس میں وہ حکمت کاملہ اور صنعت بالغہ ہے کہ اسپر نقدا ہو نیکو شان لکھائی ہے۔ ”صادق آتاتہ۔ وہ یہ ہے کہ اللہ جل شانہ کے جملہ افعال اور جمیع احکام سے مقصود بالذات مصلحت عام اور صلاحیت عوام ہے نہ بہتری۔ خود خامس و بہبودی جنرلی مخصوص مثال کے طور پر جو کہ سزا کو لے لیجئے۔ ہر چند اس میں ایک شخص کو سخت تکلیف پہنچتی ہے مگر چونکہ اس میں عامہ خلایق کا فائدہ ہے لہذا عامہ خلایق کی آسائش و امن کے مقابلے میں ایک شخص کی تکلیف کا کچھ خیال نہیں کیا جاتا۔ یعنی چور کا ہاتھ کاٹنے سے چونکہ نفع ہے اسلئے اسکا ہاتھ کاٹنا معیوب نہیں۔ دیکھو جاہل کندہ نامہ شس انبیاء اور صالحی اکو کیسی کیسی تکلیفیں پہنچاتے ہیں اور یہ بزرگ انہی تکلیفوں کو بردہ کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ ان بزرگوں کے مصائب سے پیچھے انہی مخلوقات کے لئے ہدایت کار اسند صاف ہوتا ہے اور وہ فرقہ لبف اٹھا کر عام صنعت کا ذریعہ بنتے ہیں لہذا اللہ تعالیٰ نے بھی اپنے پیاروں کی تکلیف خلقت کے عام فائدہ کی خاطر روا رکھی ہے

در نہ کسی کی کیا مجال ہوتی کہ انکو تکلیف پہنچا سکے۔ لیکن جب خدا نے قاعدہ ایسی بنائی رکھا ہے کہ اگر ایک کی تکلیف سے باقی مخلوق کو فائدہ پہنچے۔ تو ایک کی زندگی کو دیکھو کے فائدہ کی خاطر قربان کر دیتا ہے۔ نیز یہ بھی مافی الہی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوقات کو مصلحت سے لیکر انسان تک مدارج کے سلسلے میں جگڑا ہوا ہے۔ اور ایک چیز کو دوسرے سے اعلیٰ و اشرف بنایا ہے پہر ادنیٰ کو اعلیٰ کا قادم بنایا ہے اور بعض ادنیٰ کو اعلیٰ کے لئے خوراک بنایا ہے۔ دیکھو حیوانات مرتبہ میں نباتات سے افضل ہیں۔ اسلئے نباتات حیوانات کی خوراک ہیں۔ اسی طرح حیوانات کا رتبہ انسان کے مقابلے میں ایسا ہے جیسے نباتات کا درجہ حیوانات کے سامنے۔ پس حیوانات کے وجود کا اصلی مقصد سوائے اسکے اور کچھ نہیں کہ وہ انسان کی ضرورت کے لئے بنائے گئے ہیں چنانچہ یہ حیوانات انسان کی مختلف ضروریات میں مختلف کام دیتے ہیں۔ منجملہ دیگر کاموں کے بعض حیوان انسان کی خوراک کے کام بھی آتے ہیں۔ انسان کی خوراک ہو جانے سے حیوانات کا کچھ نقصان نہیں ہو جاتا۔ جس طرح کہ نباتات کا حیوانات کی خوراک ہو جانے سے کچھ نہیں گڑتا۔ غرض کہ کارخانہ قدرت ہی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہر ادنیٰ چیز اسی واسطے بنائی گئی ہے کہ وہ اپنے سے اعلیٰ کے کام آوے چونکہ انسان اشرف المخلوقات ہے اور خدا کا منظر خاص بھی یہی انسان ہے تو اگر تمام وہ چیزیں جو انسان کے آگے پیچ ہیں اسکے ہر ممکن ضرورت میں کام آویں تو کیا ہرج ہے۔

چوتھی فصل

یہ روح کی چوتھی حالت ہے اسی حالت میں تمام مخلوقات اپنی پروہگار کے ساتھ ہوں گی
وَنَقُصُّ فِي الصُّورِ فَنُفِخَ فِي السُّمُوتِ وَمِنْ فِي الْأَرْضِ
مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نَفْخُ فِيهِمْ رُوحًا فَذَرَاهُمْ يُقَامُونَ میں اسی

جو حقیقی حالت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یعنی اسرائیل اُس صورت کو جو اوسکے ماتھے میں ہے
اور جس میں تمام ارواح بہرے ہوئے ہیں یہودیگا ابو عبیدہ کا قول ہے کہ لفظ مذکور
میں نہ کرنا کے نہیں بلکہ لفظ صورت جمع ہے صورت کی۔ اور مطلب یہ ہے کہ صورتوں میں
روح پہونک کر از سر نو تیار کی جاوے گی۔ من و مقاتل نے بھی اسکو یہ کیا ہے مگر بھیجے
کہ وہ سری کی شکل کا رنگ ہے جسکو اسرائیل پہونکے گا۔ جیسا کہ ابو داؤد اور ترمذی
نے ابو سعید خدری سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ منہارا کیا ہوگا حالانکہ
سینگ والا سینگ پڑے ہوئے ہے اور ہمہ تن گوش ہو کر حکم الہی کا منتظر ہے کب
حکم ہو اور میں اسکو پہونکوں۔ اصحاب یہ حال سنکر ڈر گئے۔ اور پوچھا کہ اسے رسول خدا
ہم اسوقت کیا کریں گے۔ اور کیا کہیں گے۔ آپ نے فرمایا کہ **حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ**
وَعَلَى اللّٰهِ تَوَكَّلْنَا۔ خازن میں لکھا ہے کہ تمام اہل سنت کا اتفاق ہے کہ صورت
سینگ مراد ہے جسکو اسرائیل دو دفعہ پہونکیں گے۔ پہلی دفعہ کے پہونکنے سے سب
ہلاک ہو جائیں گے۔ دوسری دفعہ فوراً حساب کے واسطے اکٹھے کھڑے ہوں گے۔ نیز شیخ زین
میں **وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِي الْمُنَادُ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ** کی تفسیر میں لکھا ہے کہ
سنادھی سے اسرائیل مراد ہیں جو بیت المقدس کے پتھر پر کھڑے ہو کر پکارے گا۔
کہ اے بوسیدہ ہڈیو۔ پرانگندہ جوڑو۔ متفرق گوشتو۔ بکھرے ہوئے بالو خدا تمکو حکم
دیتا ہے کہ فیصلہ کے واسطے جمع ہو جاؤ۔ اور اسجگہ مکان قریب سے بیت المقدس کا پتھر
مراد ہے کیونکہ وہ زمین کے دیگر مقامات کی نسبت آسمان سے زیادہ قریب ہے۔
تفسیر نسفی میں بھی یہی لکھا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اسرائیل صورت پہونکے گا مگر نہ اگر نیو لا
جبرائیل ہوگا پھر لکھا ہے کہ اوسدن زمین مردوں سے پہٹ جائیگی۔ اور وہ اس سے
وڑنے ہوئے نکلیں گے۔ ایک روایت میں آیا ہے کہ جب اسرائیل پہلی دفعہ پہونکے گا تو
اسکی صورت سے ہر ایک روح ٹکڑا کر اپنی اپنی قبروں کی طرف جائیگا پھر اجسام میں داخل
ہو کر کامل اور زندہ انسان ہو جائیں گے۔ پھر اپنی قبروں سے ٹکڑے ٹڈی دل کی طرح منتشر
ہو جائیں گے۔ پھر اپنے سر آسمان کی طرف اٹھائے ہوئے پکارنے والے کی طرف نہایت تیزی

سے بہا گئے جائیگے۔ جس کا قول ہے کہ قیامت کے دن لوگوں کے سر آسمان کی طرف ہونگے۔
 کہو کی کسی کی طرف نہ دیکھتا ہوگا۔ كَلَّا يَرْتَلِّ إِلَيْكُم مِّنْ هَهُنَا میں اسی طرف اشارہ ہے
 کہ وہ اپنی آنکھیں آسمان کی طرف اٹھائے ہوئے ہونگے۔ اور شدت خوف یا کثرت ہفت
 سے انکی آنکھیں کھلی ہونگی۔

اب مشرق کی کیفیت سنو۔ کہتے ہیں کہ قیامت کے روز جس زمین پر شجر ہوگا وہ پر زمین
 نہ ہوگی۔ جیسا کہ آیت يَوْمَ تَبْدِلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ سَ عِلْم
 ہوتا ہے۔ غارن میں لکھا ہے کہ لفظ تبدیل کے مفسرین نے دو معنی کئے ہیں ایک تبدیل
 صفت دوسرے تبدیل ذات۔ پس تبدیل صفت کے یہ معنی ہیں کہ پہاڑ اور گئے جائیگے
 زمین کے نشیب و فراز برابر کئے جائیگے۔ تمام اقسام کے درخت اور ہر النواع کی عمارتیں
 وغیرہ ملکات کا نام و نشان نہیں رہیں گی۔ اسی اعتبار سے تبدیل آسمان کے یہ معنی
 ہیں کہ اس کے ستارے منتشر ہو جائیگے۔ چاند سورج نہایت و نابود ہو جائیگے۔ اور آسمان
 کا رنگ کبھی سرخ چڑے کی مانند اور کبھی پگھلے ہوئے تلخے کی طرح ہو جائیگا اکثر علماء اسی
 تبدیلی کے قائل ہیں۔ اور سہل بن سعد کی روایت بھی اسکے صحت پر دلالت کرتی ہے کہ
 آنحضرت نے فرمایا کہ قیامت کے دن جس زمین پر لوگوں کا شجر ہوگا وہ ایک صاف
 شستہ تمباکی کی طرح سفید اور سرخی مائل ہوگی۔ چونکہ زمین کی ظاہری ہیئت بدلی ہوئی
 ہوگی لہذا اسکو کوئی پہچان نہ سکیگا۔ کہ یہ وہی زمین ہے جس پر ہم دنیا میں بستے
 تھے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ زمین و آسمان کی ذات بھی بدل جائیگی یہ بھی ایک جماعت
 علماء کا قول ہے لیکن یہ تبدیل ذات کے معنوں میں اختلاف ہے۔ ابن مسعود کا
 قول ہے کہ زمین صاف سفید چاندی کی ہوگی۔ گویا اسپر نہ کوئی خون گرا ہوا ہوگا اور
 نہ کوئی گناہ ہوا ہوگا۔ حضرت علی کا قول ہے کہ زمین چاندی کی ہوگی اور آسمان
 سونیکا۔ مگر ابی بن کعب تبدیل ذات کے یہ معنی کرتا ہے۔ کہ زمین دونوں ہوگی
 اور آسمان بہشت بن جائیگا۔ ابو ہریرہ اور محمد بن کعب کا قول ہے کہ زمین ایک سفید
 روئی بن جائیگی۔ جسکو مومن اپنے قدموں کے نیچے سے ہی کھالیا کریں گے۔ چنانچہ

ابو سعید خدری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ قیامت کے دن زمین ایک رولی بن جائیگی جس سے اللہ تعالیٰ اہل جنت کی مہمانی کریگا۔ یعنی اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ سے اہل جنت کی عزت افزائی کے لئے زمین کو رولی کی شکل میں تبدیل کر دیگا اور یہ مضمون آیت **یَوْمَ مَن يُنْفَخُ أَصْبَارُهَا** بآں تَرَکَلَتْ اَوْحٰی لَهَا کے معنی میں کچھ بہ بات اور وقت ہوگی جبکہ زمین اپنی دنیاوی اور اصلی حالت پر ہوگی۔ اور اسکی تبدیلی حساب و کتاب کے دن کے بعد ہوگی۔ پس چونکہ انکا وقت علیحدہ علیحدہ ہے لہذا انہیں کوئی تناقض نہیں ہے۔

سقراط نے اپنی اربعین میں لکھا ہے کہ قیامت کے قائم ہونیکا سبب یہ ہے کہ زمین پانی پر رکھی ہوئی ہے اور پانی ہوا پر۔ اور ہوا آگ پر۔ چونکہ ہوا اور آگ بالطبع اوپر چڑھنا چاہتے ہیں اور مٹی و پانی بالطبع نیچے اپنے آگٹ ہوا تو یہ چاہتے ہیں کہ ہم پانی مٹی کو ہٹا کر اوپر چڑھ جائیں اسی طرح پانی مٹی آگ دھوا کو دانا چاہتے ہیں۔ لہذا ہر لحظہ انہیں کشمکش لگی رہتی ہے۔ اور ہر ایک دوسرے کے چلے کو روکتا رہتا ہے اس واسطے زمین ایک جگہ ٹھہری ہوئی ہے مگر آگ کی تاثیر زمین تیز و زبرور بڑھتی جاتی ہے۔ ایک دن ایسا آئیگا کہ اسکی حرارت غایت درجہ تک پہنچ کر دیاؤں میں جوش پیدا کر دیگی۔ پھر زمین و نہایت ہی گرم سحارات آسمان کی طرف اٹھیں گے۔ اور پے آسمان کی تپش اور ان کو گرم کر دیگی۔ پس ان دونوں حرارتوں کی تاثیر سے آسمان پگھلے ہوئے توجہ کی مانند ہو جائیگا یہاں تک کہ انکی حرارت ناقابل برداشت ہو جائیگی اور وہ بدبخت اور غافل ارواح جو دنیا فانی کی لذات اور خواہشات میں متفرق رہتے تھے اس آگ میں رکھے جائیں گے۔ پس عذاب و عذاب نار سے یہی سخت حرارت مراد ہے۔ امام رازی کا قول ہے کہ اس مسئلے میں اسکے علاوہ اور بھی عجیب و غریب خیال ہیں۔ یہاں تک تو سقراط کا قول ہے مگر اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ سقراط کا جنت اور اسکی نعمتوں کے بارے میں کیا خیال ہے خیر یہاں تک تو قیام روح کی کچھ کیفیت معلوم ہوئی۔ لیکن یہہ امور کہ روح کا کس شکل و صورت میں قیام ہوگا۔ آیا اسی دنیاوی صورت میں یا کسی اور شکل میں پھر وہ صورت جسپر اسکا قیام

۱۔ زمین اور آسمان اپنی باتیں بتلائیگی۔ اور کبھی کہیے جو کچھ میں کہتی ہوں میرے بچے مجھ کو سکھائیے۔ ۲۔ نام کتاب۔

ہوگا۔ ایک ہی حالت پر رہیگی یا تشریف لے کر ہوگی۔ انکا جواب بطور اجمال پہلے بیان ہو چکا ہے کہ مدوح کو جسم مادی کثیف کی ضرورت صرف اُن کمالات کے حاصل کرنے کے لئے ہے جنکا حصول ایسے ہی جسم پر موقوف ہے۔ لیکن جب اُس حد تک پہنچ جاتا ہے جہاں تک اُس جسم کثیف کے ذریعہ پہنچنا ضروری ہے تو پہلے اسکو ایسے جسم کی ضرورت نہیں رہتی۔ کیونکہ پھر وہ مسافت برزخ طے کر کے اپنی اصلی فطرت یعنی جو ہر مجرور کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ پہلے اسکی اور بھی حالت ہو جاتی ہے۔ پس اس حالت میں اسکو جسم مادی اور کثیف کی ضرورت نہیں رہتی بلکہ ایک اور ہی صورت سے مقبور ہوتا ہے۔ اور یہ صورت بقول شیخ اکبر کونو متواتر کے ۳۸ باب میں ذکر کیا گیا ہے یہ ہے کہ روح انسانی کو اللہ تعالیٰ نے صورت جسمانی کا مدبر و منتظم بنایا ہے خواہ دنیا و برزخ ہو خواہ دارِ آخرت۔ غرض روح کہیں ہو ہر حالت میں جسم کا منتظم ہوتا ہے پس روح کی سب سے پہلی صورت وہ ہے جس میں اس سے یہ بابت کا اثر لیا گیا تھا۔ دوسری صورت میں اسکو وہ جسم عنایت ہوتا ہے جس میں ماں کے پیٹ سے لیکر مرتے تک رہتا ہے۔ موت کے بعد ایک اور صورت میں جاتا ہے جو سوال قبر کے وقت تک رہتی ہے پھر جب سوال قبر کا وقت آتا ہے تو دنیاوی جسم کی صورت میں اگر زندہ ہو جاتا ہے اس کیفیت کو نہ کوئی آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے اور نہ کانوں سے سُن سکتا ہے۔ البتہ انبیاء علیہم السلام و اولیاء کرام اس حال کو مکاشفہ سے معلوم کر لیتے ہیں۔ پھر سوال ہو چکنے کے بعد ایک اور صورت برزخ سے عالم برزخ میں رہتا ہے یہاں تک بعث کا وقت آ جاتا ہے اسوقت اگر اسپر کوئی سوال باقی رہ گیا ہوتا ہے تو دنیاوی جسم میں اٹھایا جاتا ہے ورنہ اسی صورت میں اٹھایا جاتا ہے جو اسکے اعمال کے موافق جنت یا دوزخ کے لائق ہوتی ہے چنانچہ جب اہل جنت ویدار الہی کے واسطے بلایا جاتا ہے کہیں گے۔ اور اوس صورت سے ملبوس ہونگے۔ جو دیدار الہی کے لائق ہوگی۔ پس جب وہیں آیا کریں گے تو جنت والی صورت میں ہو جائیں گے۔ اور ہر تدریجی میں پہلی صورت کے علامات بالکل دور ہو جائیں گے اور صورت موجودہ کے خواص موجود ہو جائیں گے۔ پھر جب جنتی لوگ جنت کے بازاروں میں داخل ہو جائیں گے۔ تو اوس میں سے جو نئی صورت پسند کیا کریں گے اسی سے ملبوس ہو جائیں گے۔

کرینگے۔ اور اس حالت کی کوئی رہنمائی وغایت نہیں ہے یہ سب اسلئے ہے تاکہ انکو اپنی مخلوقات کی وسعت معلوم ہو جاوے۔ پہر یہ صورتیں اس تخیلی و ترقی کی مقدار و وسعت سے ہونگی۔ جو اسکو مستقبل میں ہوتی رہیگی کیونکہ وہ صورت اس تخیلی کے لئے ایک مقدار خاص کے حکم میں ہوتی ہے پس جوں جوں ترقی کے مدایج بڑھتے جاتے ہیں صورتیں بھی مختلف ہوتی جاتی ہیں۔ یہ شیخ اکبر کی تقریر کا خلاصہ ہے۔ جو معرفت و حقیقت کی جان ہے میرے خیال میں شیخ اکبر کی یہ بات کہ جب جنتی جنت میں داخل ہونگے۔ تو اوسیں صورتیں دیکھیں گے۔ چنانچہ حدیث (ان فی الجنة سوراۃ تباہ فیہ الصو کا یہی مطلب ہے۔ ان صورتوں کی توضیح میں شیخ اکبر کا بیان دوسرے علماؤں کی نسبت صاف ہے شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ قوت متخیلہ اس جہان میں مثالی صورتوں کے پیدا کرنے پر قادر ہے۔ دار آخرت میں اس تخیل میں یہاں تک قوت و کمال پیدا ہوگا۔ کہ مثالی صورتوں کے علاوہ قابل محسوس صورتیں بھی اختراع کر لیا کریگی۔ حتیٰ کہ انسان چیز کی خواہش کرے گا۔ وہ فوراً حاضر ہو جائیگی۔ اور اوسکی صورت قوت باصرہ میں بھی اسی آن میں منعج ہو جائیگی۔ گویا دل میں خیال آنے سے وہ چیز فوراً آنکھوں کے سامنے حاضر ہو جائیگی پس لفظ سورت (بازار) جو اس حدیث میں آیا ہے اس سے یہی قوت متخیلہ مراد ہے جو ہر ایک قسم کی مخلوق کے ایجاد و اختراع پر قادر ہے پھر اس قوت کا درجہ نسبت دیگر قوتی حسبہ کے وسیع اور کامل بھی زیادہ ہے کیونکہ حسی وجود ایک وقت دو مکانات میں نہیں پایا جاتا۔ مگر مثالی وجود ایک ہی وقت ہزاروں جگہوں میں ہو سکتے ہیں۔ ممکن ہے کہ ہزار آدمی ایک شخص کی مثالی و خیالی صورت کو ہزار مکان میں ایک ہی وقت دیکھ رہے ہوں۔ پس جس مادی میں قوت نہیں۔ شیخ اکبر نے فتوحات کے باب ۳ میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس دنیا میں ایک دل پر تخیلی ڈالتا رہتا ہے جس سے لوگوں میں خیالات کا یہ کی حد و نشیب منقش ہوتی رہتی ہیں۔ یہ وہی آثار و تاثیرات کلیہ عین تخیلی آہی ہیں مگر ان حالات اور تجلیات کو سوائے اہل اللہ کے اور کوئی نہیں دیکھ سکتا۔ پہر آخرت میں خیالات کلی۔ امور باطنی۔ اور آثار و ردائی ظاہر میں متشکل ہو جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دار آخرت میں ظاہر و باطن یکساں ہو جاتے

لہٰذا جنت میں ایک بازار ہے جہاں صورتوں کی فروخت ہوتی ہے۔

ہیں۔ اور انسان اس دنیا میں جو کچھ عمل کر کے اسکا نقش و نگار برپا ہے وہی آخرت میں اس کے ساتھ رہتا ہے اور جو کچھ انسان قیامت کے یوں دیکھے گا وہ خیال کی آنکھ سے دیکھے گا کیونکہ اس جگہ خیالات ہی مستقل بالذات ہونگے۔ اس لئے کہ انکی ظہور کی وہی جگہ ہے اور جو احکام و آثار اس دنیا میں ظاہری صورت پر مرتب ہوتے تھے اس عالم میں بھی وہی احکام خیالی صورتوں اور مثالی شکلوں ہونگے۔ اگرچہ اس جہان میں ہی کائنات خواب عالم مثال و جہان خیال کا مشاہدہ ہونا رہتا ہے اور ہر ایک قسم کی رنج و حزن عذاب و ثواب۔ مرض و صحت وغیرہ آثار نیند کی حالت میں دکھائی دیتے ہیں مگر اس عالم میں بوجہ عدم پائیداری اور قلت استواری انکے قیام کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ کیونکہ یہ جہان عالم محسوسات و مشاہدات ہے نہ عالم خیالیات و عقلیات۔ لیکن جب موت کے باعث پردہ اکٹھ جاتا ہے تو ان امورات خیالی اور کمالات ظلی کا مشاہدہ ہونے لگتا ہے اور وہ صوفی مشہودہ و خیالات کلیہ جو اسوقت نفس کو محسوس ہوتے ہیں نفس کی ذات سے غائب نہیں ہوتے بلکہ وہ امور خیالیہ عین نفس اور اصل روح ہوتے ہیں۔ اس تقریر سے آپکو واضح ہو گیا ہوگا کہ آخرت اور عالم خیال کے اجسام عین روح ہوتے ہیں معانی و ارواح کے اجسام قبول کرنے کی ہی معنی ہیں۔ اور یہ بات اسی عالم میں ہو سکتی ہے لیکن اس جہان میں ارواح بدنوں سے متعلق ہوتے ہیں خود جسم نہیں ہوتے۔

ایسا ہی آخرت کے اجسام بھی ارواح بن جاتے ہیں۔ پہر فرمایا ہے کہ یہ باب بڑا وسیع ہے اسکے حقائق اور معارف اسقدر بیشمار ہیں جنکو سوائے اللہ تعالیٰ کے یا انبیاء علیہم السلام کے یا خاص خاص اولیاء کرام کے اور کوئی نہیں جان سکتا۔ اور اس درجہ کا علم نبوت کا پہلا مقام اور اولین درجہ ہے میرے خیال میں نبوت کے درجہ اول سے نیند میں رویا وصال مراد ہیں جیسا کہ بخاری کی حدیث میں ہو کر آنحضرت کی وحی کی ابتدا نیند میں رویا وصال سے شروع ہوئی تھی۔ کیونکہ ہر ایک رویا و روز روشن کی طرح ظاہر ہوتی تھی۔ چونکہ رویا عالم خیال کی اقسام سے ہے لہذا عالم خیال میں قدم رکھنا نبوت کا پہلا درجہ ہے جسکے ذریعہ عالم عقل کی طرف ترقی

ہوتی ہے اس سے پہلے پیش کے قول کے موافق ذکر ہو چکا ہے کہ جیسے مادی رحم ہستی مادی جسم کی ترقی شروع ہوتی ہے ویسے ہی معنوی و عقلی رحم سے عقلی و معنوی جسم کی ترقی ہوتی ہے۔

حکایت

روح کے عذاب و ثواب نیز جنت یا دوزخ میں جانیکے بیان میں (افلاطون اور اسکے معتقدین جو عالم مثال کے قائل ہیں جنت و دوزخ اور ثواب و عذاب اور دیگر امور شرعیہ متعلقہ آخرت کو بھی مانتے ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ یہ لوگ ان تمام امور کو مثالی اور ظنی طور پر مانتے ہیں نہ حسی اور حقیقی طور پر جیسا کہ اہل اسلام کا اعتقاد ہے بعض حکما کا قول ہے کہ یہ باتیں عقلی لذات اور تکلیفات کی قسم سے ہیں نہ انکے نزدیک روح کے ثواب کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے کمالات سے لذت پاتا ہے اور اپنے معلومات سے مسرور ہوتا ہے اور یہی اسکی سعادت ہے۔ اور توجہ کمال کا حصول ہی ثواب و جنت ہے۔ اور عذاب سے یہ مراد ہے کہ روح کمالات و طاقی اور اخلاق انسانی کے حاصل نہ کرنے اور خیالات فاسدہ و اخلاق کاسدہ کا ذخیرہ جمع کرنے سے روحانی تکلیف و رنج اٹھاتا ہے۔ یہی اسکی بد بختی اور اسی کا نام دوزخ و نار ہے۔ عالم آخرت میں یہ روحانی امراض ایسی ہی باعث تکلیف ہونگی جیسے اس دنیا میں جسمانی امراض موجب رنج و محبت ہوتی ہیں۔ اور اس دنیا میں ان امراض روحانی - اخلاقی فاسدہ - خیالات باطلہ کا اثر جسمانی طور پر اس واسطے محسوس نہیں ہوتا کہ روح اسی جسم کشیف کے انتظام میں ہمہ تن مصروف ہوتا ہے اسلئے علائق جسمانی اور عوائق بدنی تاثیرات روحانی کو جسم پر محسوس نہیں ہونے دیتے۔ لیکن آخرت میں جب یہ پردہ اٹھے جائیگا اور جب جسم کشیف سے اسکا تعلق ٹوٹ جائیگا۔ تو وہی اعمال بد باعث رنج کمال و موجب الم لازم الہ ہو جائے ہیں اسی طرح اخلاق پسندیدہ اور اوصاف حمیدہ ذریعہ راحت تمام و دبدبہ سرور و دہم ہو جائے گی۔ پس اصطلاح شرع

جو زبان الہام میں جو الفاظ اُتے وہ عذاب و جنت و نار کے وارد ہو سکتے ہیں۔ ان سے وہی معانی مراد ہے جو اوپر ذکر ہو چکے ہیں۔ اور جو نفوس ہر قسم کے خیالات کو موافق یا مخالف ہوں گے۔ یعنی جنکے دلوں میں محبت و عداوت۔ عزت و ذلت۔ رنج و راحت۔ نفع و نقصان وغیرہ عادات متضادہ کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ ایسے نفوس خواہشات نفسانی اور لذات حسی سے خالی ہونگے وہ خدا کی رحمت کے سایہ میں ہونگے۔ اور اصلی بہت کا لطف اُٹھاتے ہونگے۔ لیکن اور اک سے محفل نہیں ہو سکے کیونکہ انکو کسی دوسرے اجسام سے ضرور متعلق ہونا پڑتا ہے۔ پس اسوقت یا تو وہ دوسرے اجسام دنیاوی کے نفوس ہو جاتے ہیں اور یہہ متنازع ہے یا اجرام سماوی سے متعلق ہو جاتے ہیں۔

بوعلی سینا و فارابی کا یہی مذہب ہے۔ اور ان کے نزدیک اجرام سماوی کے ساتھ روح کے متعلق ہو چکے یہ معنی ہیں کہ روح ان اجرام کو بطور تجلّیل و تصور کام میں لاتا ہے نہ یہ کہ جسم اوی کی طرح انکی بھی تدبیر میں رہتا ہے۔ پہر وہ تمام صورتیں اور خیالات جو اسکے وہم میں ہوتی ہیں تجلّیل پذیر ہو جاتی ہے اسکے ذریعہ وہ اخروی خیرات اور عقبی کی نعمات سے محفوظ ہوتا رہتا ہے۔ پہر یہ بھی انکا قول ہے کہ ممکن ہے کہ وہ برم جس سے روح تعلق پیدا کرے ہوا اور بخارات کا بنا ہوا ہو۔ اور اس جسم کو ایسے مزج کی ضرورت نہ ہو جو نفس انسانی کے فیضان کا مقتضی ہو۔ لیکن اگر وہ اہل حق کا اسپر اتفاق ہے کہ جنت اور اوسکی نعمتیں۔ دوزخ اور اوسکی تکلیفیں امر حسی اور حقیقی ہیں جیسا کہ کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ اس پر شاہد عدل ہیں۔ ظاہری معنی کی تاویل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ چنانچہ آیات فَاَمَّا الَّذِیْنَ سَعَوْا فَاَیْضًا لِّجَنَّتِمْ خَالِدِیْنَ فِیْہَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ یعنی نیکو کار ہمیشہ کے لئے جنت میں رہیں گے وَاَمَّا الَّذِیْنَ شَقَوْا فَاَیْضًا لِّنَارِ لَہُمْ فَاِیْضًا لِّوَشَہِیْقِ خَالِدِیْنَ فِیْہَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ بدست ہمیشہ دوزخ میں چلائیے اور وادی چائیے مثل الجنة التي وعد المتقون فیہا انہار من ماء غیبیہ کمین و انہار من لبن لم یتغیر طعمہ۔ و انہار من خمر لنت للشارب

وانصار من عسل صحیفہ، یعنی پر میزگاروں کے جنت میں بدلو اور بد ذالائق نہ ہونے والے پانی۔ بے مزہ اور برنگ نہ ہونے والے دودھ۔ شراب اور خالص شہد کی نہریں ہوں گی۔ جنکے پینے سے لذت آئیگی۔ صاحب ابریز نے لکھا ہے کہ نہروں کے جاری ہونے کی یہ کیفیت ہے کہ ایک ہی نہر میں پانی۔ شہد۔ دودھ۔ اور شراب جاری ہوں گے۔ اور ایک دوسرے سے مخلوط بھی ہوں گے۔ اور یہ نہریں مومن کی خواہش کے مطابق چلیں گی اگر چاروں کی خواہش ہوگی۔ چاروں چلیں گی۔ اور اگر دو کی آرزو کرے گا۔ تو دو۔ اگر ایک کی تمنا ہوگی تو ایک۔ اور اگر چار سے بھی زیادہ کی خواہش کرے گا۔ تو اس کے لئے اللہ کے ارادہ سے اتنی ہی جاری ہو جائیں گی۔ پھر اونچی رفتاریوں ہوگی۔ کہ اول سے آخر تک۔ بعض موقع پر ایسے آجائیں گے کہ ایک ہی جگہ میں چاروں جمع ہو رہی ہیں۔ بعض موقع پر دو مل رہی ہیں۔ کسی جگہ تین اکٹھی ہو گئی ہیں کسی محل میں پانچ جمع ہو گئی ہیں۔ پھر وہ نہر ہر کسی گز رہے ہیں جاری نہوگی۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ اٹھا تجری بخیر اخذ یعنی وہ بغیر کسی گلاہے کے چلتی ہوگی۔ شیخ مدوح یہ بھی فرماتے تھے۔ کہ تمام اقسام کی نعمتیں (جسکا دنیا میں وجود ہے اور وہ جہنم دنیا میں وجود نہیں) جنت الفردوس میں موجود ہیں اور اسی جنت الفردوس سے تمام نہریں نکلتی ہیں۔ جیسا کہ حدیث بخاری وغیرہ میں مذکور ہے اور جنت فردوس کے رہنے والے اکثر آنحضرت کی اُمت ہوگی۔ اور قریباً بیس آدمی گناہ کبیرہ اور ظلم کر نیوالے اس جنت سے خارج ہوئے۔ میرے خیال میں جنت فردوس کے دخول کے لئے اُمت محمدیہ ہونا کچھ شرط نہیں۔ بلکہ جن لوگوں کے اعمال جنت فردوس کے لائق ہوں گے وہ سب اس میں داخل ہوں گے۔ خواہ دوسری اُمت کے ہی کیوں نہ ہوں۔ جیسا کہ بعض لوگ باوجود کسی نبی کے زمانہ نہ پائیں گے بھی نجات نہیں پائیں گے۔ حالانکہ صاف حدیث میں آیا ہے کہ عقبہ بن ساعدہ اور عمرو بن لُحی دونوں ہی ہیں۔ پھر ان لوگوں کی تعداد مقرر نہیں جو جنت الفردوس سے محروم رہیں گے۔ پھر شیخ نے فرمایا کہ ہمارے سردار محمد ﷺ اللہ علیہ وسلم کو اپنی اُمت سے بہشت جنت ہے۔ اسی کو احباب ہے کہ جنت میں آپ اپنی اُمت سے ملتی رہیں۔ اور ان

اس طرح ملتے رہیں جس طرح ایک قریبی رشتہ دار دوسرے سے ملتا ہے لہذا اللہ تعالیٰ نے
 آپ کو جنت علیہ جو جنت الفردوس کے وسط میں ہے جگہ مرحمت فرمائی ہے یہ وہ قریب ہے
 جو آنحضرت کے سوا کسی کو عطا نہیں ہوگا۔ پس آنحضرت اپنی تمام امت کو خواہ اہل
 مشاہدہ ہوں یا غیر ضرورت ملتے رہا کرینگے۔ جنت علیہ کی تعریف حدیث میں یوں آئی ہے
 کہ علیہین والے دوسرے جنت والوں کو ایسے معلوم ہونگے جیسے دنیا میں اہل دنیا کو
 چودھویں رات کا چاند نظر آتا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ ابو بکر و عمر جنت علیہ کے ہنوا کو
 سے ہیں۔ اس جنت میں سوائے مشاہدہ ذات حق کے اور کوئی نعمت نہوگی۔ اقع میں
 یہی نعمت تمام نعمتوں سے اعلیٰ و افضل ہے۔ کیونکہ بہر لذت روحانی ہے اور باقی لذت
 جسمانی۔ اور لذت روحانی کو لذت جسمانی پر فوقیت ہے۔ اسی لذت روحانی کو مشاہدہ
 حق اور دیدار الہی بھی کہتے ہیں۔ اسلئے حدیث شریف میں آیا ہے کہ اگر کوئی انہیں سے
 دیدار الہی سے محروم کر دیا جائے۔ تو وہ ویسے ہی فریاد کرے جیسے کہ دوزخی تکلیف
 چلانا ہے بہر لذت مشاہدہ و لذت نعمت جنت ان دونوں کے جمع کر نیکی طاعت سولے
 آنحضرت کے اور کسی میں نہیں ہے۔ پس یہی لذت مشاہدہ کے اعلیٰ اسرار و دقائق
 کو پا سکتے ہیں اور آپ ہی سب سے زیادہ جنت کی نعمتوں سے محظا اٹھا سکتے ہیں اس کے
 بعد صاحب ابریز نے کہا ہے جنات کی تعداد کے متعلق کوئی قوی دلیل علماء سے ملدے
 نہیں ہوئی۔ ہاں بدو السافر سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض علماء چار بہشت مانتے ہیں۔
 بعض سات بعض ایک ہی کے قائل ہیں۔ مگر میں نے اپنے شیخ دریافت کیا تو انہوں نے
 فرمایا کہ بہشت آٹھ ہیں۔ دار السلام۔ جنت النعیم۔ جنت الماویٰ۔ دار الجلد جنت علیہ
 جنت الفردوس۔ جنت علیہ۔ دار المزیہ۔ پھر میں نے عرض کیا کہ جب بہشت آٹھ
 ہیں تو مناسب ہے کہ اون کے دروازے بھی آٹھ ہی ہوں۔ چنانچہ حدیث سے یہ معلوم
 ہوتا ہے کہ اس کے آٹھوں بہشت کے دروازے کھولے جائینگے۔ پس اس سے معلوم
 ہوا کہ ایک بہشت نہیں ہے جس کے آٹھ دروازے ہوں۔ اب جنت میں داخل ہونے کی
 کیفیت سنو۔ ہر بہشت کے لئے سوائے علیہ کے تمام جنات کے دروازے کھولے

جایا کریں گے۔ اگرچہ اوسکا واسطہ اوسی دروازہ سے ہوگا۔ جو دروازہ اوسکے مناسب حال ہوگا۔ اور سب دروازوں کا کھل جانا اوسکی تعظیم کے لئے ہے نہ دخول کے واسطے۔ شیخ رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ پہلے آٹھ دروازے جنت میں داخل ہونے سے پہلے ہونگے۔ داخل ہو چکنے کے بعد بیہ دروازے نہیں رہیں گے۔ کیونکہ دروازے سے صرف آمد و رفت مقصود ہوتی ہے۔ مگر جب ارشاد خداوندی و ماہم نصاباً جہنم انکا نکلنا باقی نہ رہا۔ تو دروازوں کا بھی کچھ فائدہ نہیں ہے۔ اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ بہشتوں کی ترتیب جیسا کہ بعض کا خیال ہے کہ ایک دوسرے کے اوپر ہونگے ایسی نہیں ہے۔ بلکہ وہ مشش جہت میں ہر ایک طرف ہونگے جو شخص نیچے سے آئیگا اوسکو آٹھ ہی بہشت نظر آئیں گے۔ اور جو دائیں سے آئیگا اوسکو بھی اتنے ہی دکھائی دیں گے ایسا ہی ہر شخص ہر طرف سے آئیوالا ایسا ہی دیکھئیگا۔ کیونکہ آخرت کے احکام دنیا کے احکام کے مشابہ نہیں ہیں۔ نیز فرماتے تھے کہ مومن کو اللہ تعالیٰ جنت میں اتنی جگہ عطا کریگا جتنی کہ دنیا میں مشش جہت سے عرش تک نظر آسکتی ہے۔ اور ہر درجہ اولے مومن کا ہے۔ اور یہ مضمون اوس حدیث کے ہرگز خلاف نہیں جیسا کہ آپ نے کہ اہل جنت کا کوئی درجہ جنت میں ہزار سال کی مسافت کے برابر ہے۔ کیونکہ عدد سے خاص شمار مرد نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ کثرت و وسعت مراد ہوتی ہے۔

بہشت میں جنتی کا تخت مختلف رنگوں کا ہوگا۔ اور وہ جس طرف چاہے گا اوسکو لجا سکیگا جنت کی تمام نعمتیں اور میوہ جات دنیا کے پہلوں کے مشابہ نہیں ہونگے۔ صرف نام میں مشابہت ہوگی۔ پھر ہر ایک جنت کی نعمتیں ہی ایک دوسرے سے درجہ بدرجہ افضل ہونگی۔ مثلاً اگر فردوس کے انگور کا ایک دانہ اوس سے کم درجے والے بہشت میں لایا جاوے۔ تو اوس جنت والے اوس دانہ کے نور سے اپنی جنت کی نعمتوں سے غافل ہو جاوینگے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر سب سے اولیٰ جنت کے انگور کا ایک دانہ اس دنیا میں لایا جایا جاوے۔ تو اوسکی چمک سے آفتاب و ماہتاب و دیگر ستاروں کا نور ماند ہو جائے۔ پھر شیخ نے فرمایا کہ بہشت دیگر تسبیح اور اذکار کے آنحضرت پر درود

پر پہننے سے بہشت وسیع ہوتا ہے۔ یسے اسکی حکمت پوچھی تو فرمایا کہ جنت کی اصلیت مختصر
 کے پورے ہے۔ چونکہ جنس کو جنس سے میلان ہوتا ہے لہذا جنت درود کے ذکر سے ایسا
 پہوتا ہے جیسا بچہ ماں کی گود میں۔ اور ایسا مشتاق ہوتا ہے جیسا کہ موسیٰ اپنے مکان
 کی طرف جانے سے۔ چنانچہ جنت کے اطراف و ابواب کے فرشتے بھی درود شریف میں
 مشغول رہتے ہیں۔ اور جنت لائق آدمی سے انکی طرف مائل ہو کر تمام جہات میں
 پہنچتی ہے۔ جنت آنحضرت کے نام پر ایسی عاشق ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اسکو منع نہ کرتا
 تو آپ کی زندگی میں ہی دنیا میں چلی آتی۔ جہاں آپ جاتے ساتھ جاتی۔ جہاں آپات
 بسر کرتے ساتھ رہتی۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اسکو روک رکھا ہے تاکہ اسکو بھی آنحضرت
 پر ایمان بالنبی الیک شرف حاصل ہو مگر جب آنحضرت اور آپ کی امت جنت میں داخل
 ہوگی۔ تو جنت خوش ہو کر وسیع ہو جائیگی۔ اور اسکی فرحت کی کچھ حد نہ ہوگی۔ مگر جب
 دوسرے انبیاء اور اذن کی امت اوسیں داخل ہونگے تو جنت ناک بہوں
 چڑھ جائیگی وہ اسکا سبب دریافت کریں گے۔ جواب دیگی کہ میں تمہاری ہوں اور
 نہ تم میرے ہو۔ یہاں تک کہ اذن میں تکرار ہو پڑیگی۔ آخر وہ انبیاء آنحضرت سے
 مدد مانگیں گے پھر یہ معاملہ طے ہو جائیگا۔ پس اب ہم جنت کی اسقدر صفات
 پر اکتفا کرتے ہیں۔ اور بچہ بھی اس غرض سے ذکر کی گئی ہیں کہ یہ تازہ اور
 عجیب و غریب ہیں کیونکہ بہت تھوڑے لوگ ہیں جو ان اوصاف سے واقف
 ہیں۔ درندوں تو جنت کی تعریف میں کتب احادیث اور تفاسیر کثرت سے معمول
 ہیں۔ اسی طرح دوزخ کے حالات سے دفتروں کے دفتر مملو ہیں۔ مگر اسکے بھی
 چند عجائبات ذکر کئے جاتے ہیں۔ تاکہ جس نے نہ سنے ہوں وہ سنے۔ ابریز میں لکھا
 ہے کہ دوزخ میں آگ و رفتوں کی شکل پر ہوگی۔ جنکے پھل اور پتے بھی ہونگے۔
 دوزخی انکی طرف اسقدر تیزی سے دوڑیں گے کہ سات زمینوں کے مقدار کی فست
 چند قدموں میں طے کر لیں گے۔ جب انکے پھلوں اور پتوں کو پکڑ کر منہ میں ڈالیں گے
 تو انکے پیٹ آگ سے بہر جائیں گے۔ دوزخ میں آگ کی نہریں بھی ہونگی۔ ایک

جہنمی عورت اپنے بچہ کو پیٹھ پر ڈال کر پیاس کے مارے ساتوں زمینوں کی مشق
 طے کر کے پیاس بجھا نیکی لئے اوسکو پانی خیال کر کے اوسکی طرف جا نیگی جس پر
 پر پہنچ کر اوس میں نہ ڈالے گی۔ تو وہ اور اوسکا بچہ اس میں گر پڑینگے۔ معلوم
 ہوتا ہے کہ ایسا عذاب اوس بچے کو ہوگا جسکی نسبت خدا کو علم تھا کہ وہ بڑا ہو کر
 آنحضرت کی نبوت سے انکار کریگا اسلئے ورنہ میں ڈال گیا۔ جیسا کہ حضرت علیہ السلام
 نے ایک معصوم بچے کو مار ڈالا تھا۔ ورنہ اور حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار
 کی اولاد جنت میں ہوگی۔ اور یہ اس خیال سے ہے کہ اگر وہ زندہ رہتے تو آنحضرت
 پر ایمان لاتے۔ شیخ محمد بن یحیی فرماتے تھے کہ بہت لڑکے جو بچپن کی حالت میں
 مر گئے ہونگے قیامت کے دن قرآن شریف ہاتھ میں لئے ہوئے حاضر ہونگے کیونکہ
 خدا کو علم تھا کہ اگر وہ زندہ رہتا تو ضرور قرآن شریف پر عمل کرتا۔ اسطرح کئی چھوٹے
 بچے بڑے بڑے علماؤں اور اولیاءوں کے زمرے میں آجینگے پھر ایک دفعہ فرمایا کہ
 ورنہ میں آگ کی ہی ندیاں۔ محل اور درخت وغیرہ ہونگے۔ اگر اسکا ایک ذرہ دنیا
 میں گر پڑے تو مارا بھان جل جاوے۔ نیز فرماتے تھے کہ انسان کے ہر ایک فعل سے
 خواہ عدا ہو یا ہمارا وہ جنت میں یا دوزخ میں ایک مکان بناتا ہے بیٹے پوچھا کہے ارادہ
 افعال پر کیونکر محل بنتے ہیں۔ فرمایا جنت و دوزخ میں مکانات کا بنانا اس حالت پر موقوف
 ہے جو ارادہ کیونکر ہوتی ہے۔ میں نے کہا کہ یہ بڑا جلیل القدر مسئلہ ہے جس میں علما کا اختلاف
 ہے کہ آیا کفار کے افعال کا کس طرح حساب ہوگا۔ بعض کہتے ہیں کہ کفار کو کھانا پینا وغیرہ
 افعال طبعی تو حلال و مباح ہیں۔ مگر بعض کہتے ہیں کہ حلت و اباحت شرعی امور ہیں۔
 چونکہ وہ شر کے تابع نہیں۔ لہذا افعال طبعیہ بھی انکے حق میں گناہ ہیں۔ تقی الدین
 سبکی وغیرہ محققین کا یہی مذہب ہے۔ کہ یا کفار کے تمام حرکات سکناات معاصی میں شمار
 ہوتے ہیں۔ نیز شیخ موصوف فرماتے تھے کہ بعض دوزخیوں کو زیادہ عذاب پہنچانے کے
 واسطے اون حیوانات کے اردل بھی جنکے لئے عذاب و ثواب نہیں ہے ورنہ میں نے
 جانینگے۔ جو انکے ساتھ دنیا میں رہتے تھے۔ نیز فرمایا کہ عبد الضحیٰ کے دن فرشتے

قربانیوں کے ارواح کو قبض کرتے ہیں۔ اور ہر ایک شہر و گاؤں میں جہاں قربانی
 ہوتی ہے فرشتے پھرتے ہیں اور جب قربانی ذبح کی جاتی ہے تو اسکے روح کو جنت
 یا دوزخ میں پہنچا دیتے ہیں۔ اگر قربانی کو غواصے کی نیت خاص لوجہ اللہ ہوتی
 ہے تو اسکی روح کو جنت میں پہنچا دیتے ہیں اگر اسکی نیت غرور شہرت کی ہوتی
 ہے تو اس قربانی کے روح کو دوزخ میں لیجاتے ہیں۔ اور یہ ایک قسم کا اوسکے
 لئے عذاب ہوتا ہے۔ جب دوزخی اوسکو دیکھگا تو اوسکو بعینہ وہی دہنہ بمعہ
 اپنے بالوں اور سینگوں کے نظر آئےگا۔ اور وہ بالکل آگ کا ہوگا۔ اسے بعد شیخ
 نے مجھے فرمایا کہ یہ بات لوگوں کو سنا دو کیونکہ بہت لوگوں کو اسکی بڑی ضرورت
 ہے۔ پھر فرمایا کیا تو جانتا ہے کہ قیامت کے دن سب سے زیادہ عذاب کسکو ہوگا
 میں نے کہا آپ ہی فرماویں۔ کہا جو شخص دنیاوی عیش و آرام کے تمام سامان رکھتا ہے
 خوبصورتی۔ عقل کامل۔ تندرستی موجود ہے مگر کسی وقت اسکے دل میں خیال
 نہیں آتا۔ اوس سے غافل ہے لیکن گناہ و معیشت کے کاموں میں بہرہ
 تن مشغول رہتا ہے اور ان سے لذت اٹھاتا ہے اور خدا کا خوف و تضرع الہی
 نہیں ہوتا۔ پس ایسے شخص کو ہر وقت عذاب ہوگا یہ اوس سرکشی کا بدلہ ہوگا
 جو دنیا میں باعفت گمراہی اوسکو حاصل کھتا۔ پس خدا سے غافل نہ بنے گا یہی
 نتیجہ ہے۔ مومن کو چاہیے کہ اگر کوئی گناہ اس سے صادر ہو جاوے تو دل میں
 یہ ضرور خیال رکھے کہ وہ قادر مطلق اسکے حالات کو بخوبی جانتا ہے دل میں
 اوس سے ڈرے اس سے عذاب کی سختی کو سہ قدر کم ہو جائیگی۔ اگرچہ بالکل مبرا ہو
 جنت میں جانا اور یہی بڑی مہربانی ہے

مشہور تو یہ بات ہے کہ جنت میں سرخ و اہل کا ہرگز نام نہیں لیکن درحقیقت یہ
 بات نہیں ہے۔ بلکہ حدیث ناطقہ ہے کہ جب مومن جنت میں داخل ہوں گے تو
 وہاں چونکہ خدا کی معرفت دنیا کی نسبت زیادہ حاصل ہوگی تو وہ اپنی نعمت
 و انعمان کو محسوس کر کے سخت پیشیاں ہونگے اور حسرت سے اپنے گناہ کا پیش گئے

نیز زانی اور ناسق وغیرہ گنہگار باوجود اپنے طمع طرح کے گناہوں کے جب خدا کی رحمت کو غالب دیکھیں گے اور اپنی جہالت اور ناساست کا اعتراف کریں گے اور خدا تعالیٰ کا جلال - ہیبت - عظمت و کبریائی غلبہ و قہر ان پر تکشف ہوگا تو وہ نہایت شرمسار ہونگے۔ یہاں تک کہ ان پر غشی طاری ہو جائیگی۔ اس وقت پرہیزگار آپس میں کہیں گے کہ خدا کا شکر ہے جسے ہم کو اس وقت اپنی نعمتوں سے مخصوص کیا ہے پہر جب غش خوردہ لوگ ہوش میں آئیں گے تو ان میں معرفت و قوت کامل و پیر پر پیدا ہو گئی ہوگی۔ طرانی نے منافق بن جبل سے روایت کی ہے کہ فرمایا آنحضرت نے کہ اہل جنت کسی چیز پر انوس نہ کھائیں گے مگر اس وقت پر جس میں انہوں نے خدا کو یاد نہ کیا ہوگا۔ ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ لوگوں کو قیامت کے روز باوجود جنت میں داخل ہونے کے صرف اس وقت و جگہ کا انوس ہوگا۔ جس میں انہوں نے خدا کو یاد نہ کیا ہوگا یا آنحضرت پر درود نہ پڑھا ہوگا۔ بدور الساذہ میں یہ ذکر تفصیل کے ساتھ آیا ہے۔

ابن عربی کا قول ہے کہ بعض آثار میں آیا ہے کہ روز قیامت خدا ہو جائیگی اور خدا ذرا اہل ہو جائیگا۔ مگر جنت جو نذر رہے گی۔ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ نے کئی عہدین ہود و ابو ہریرہ و ابوسعید وغیرہ سے اسکو نقل کیا ہے کہ اگر دو زخمی ریگ کے شمار کے برابر بھی دو زخم میں رہیں تاہم ایک دن ایسا آئیگا۔ جس میں سب لوگ دو زخم سے نکل جائیں گے۔ اکثر ایمنہ نے بغیر کسی انکار کے اسکو تسلیم کر لیا ہے ابن تیمیہ کا قول ہے کہ اہل کا لفظ اسجگہ صرف مومنوں کے واسطے نہیں بلکہ کافر بھی اس میں شامل ہیں۔ جیسا کہ چند احادیث سے بھی اشارتاً معلوم ہوتا ہے چنانچہ ابن عمر سے متعدد طریق سے روایت ہے کہ جہنم پر ایک دن ایسا آئیگا۔ کہ اس کے دروازے بند کئے جائیں گے۔ پھر اس میں کوئی نہیں رہیگا۔ مگر یہ اس میں کئی حقیقہ رہنے کے بعد ہوگا۔ عبد بن حمید نے ثعلبی سے روایت کی ہے کہ جہنم سب سے جلدی آباد ہو نہوالا اور سب سے جلدی خراب ہو نہوالا گھر ہے۔ لیکن قرآن شریف سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ کافر ابلا آباد

یہ عقیدہ ایک زمانے کا نام ہے جسکی بعضوں نے چار ہزار سال بتلایا ہے۔

تک جہنم میں رہیں گے۔ اور اس سے خارج نہیں ہونگے۔ نہ انکا عذاب کم ہوگا اور نہ اس میں مرینگے۔ اور وہ عذاب قائم و دائم رہیگا۔ یہ ایسی باتیں ہیں جنہیں کسی کا اختلاف نہیں۔ نزاع تو اس میں ہے کہ آیا دوزخ ہمیشہ رہیگی یا اس پر کسی وقت فناء آجائیگی۔ قرآن کریم کی آیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب تک دوزخ باقی ہے دوزخی اس سے نہیں نکلینگے۔ لیکن گنہگار مومن باوجود دوزخ کے باقی ہوئیے دوزخ سے نکل آئیے۔ ایک قیدی جیل خانہ کی قائم رہنے کی حالت میں نکلتا ہے اور دوسرا جیل خانہ کے فناء ہوئی کی صورت میں۔ مگر دونوں بہت بڑا فرق ہے۔ ان سب باتوں کا امام ابن قیم نے بڑی تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ اور صفویہ کرام بھی اسکے ساتھ متفق ہیں۔ عقیفہ تلمسانی کا قول ہے کہ عذاب حد تک پہنچ جاتا ہے تو رحمت ہو جاتا ہے۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک یہودی کے جنازے کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ لوگوں نے عرض کیا کہ یہ یہودی ہے آپ نے فرمایا کیا اسکے ساتھ فرشتہ نہیں ہے اور کیا وہ روح نہیں رکھتا۔ فتوحات میں لکھا ہے کہ جو اہل اللہ کشف و کرامت کے مرتبے تک نہیں پہنچے انکے لئے یہ حدیث شرافت نفس کی نسبت بڑی نسی بخش ہے نیز اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوزخی کے دوزخ میں جانے سے اس کے روح کی شرافت ذاتی و تجرد طبی میں کوئی نقص نہیں آتا۔ اور وہ دوزخ میں جانے سے ایسا ہی شقی اور بد بخت ہوتا ہے جیسا کہ امراض روحانیہ اور اخلاق رزیلہ کے امراض مثلاً غم و غصہ و فکر و ریخ سے شقی ہو جاتا ہے اور یہ سب امور اسکی ذاتی شرافت پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتے۔ یہ ایک ایسا عظیم الشان مسئلہ ہے جس سے ہر ایک نفس خدا تعالیٰ کی رحمت عامہ کا امیر و ہر ایک شقیوں اور بد بختوں کے حق میں خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فعال لعا یوریل یعنی خدا جو چاہے سو کر سکتا ہے اسکے بعد یہ نہیں فرمایا کہ ادنیٰ سزا منقطع ہو نہ الی نہیں۔ ہاں نیک بختوں کے حق میں فرمایا ہے کہ عطا غیب

جھنڈا لینے نہ منقطع ہوئی بولیں رحمت۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اسکی رحمت اس کے غضب پر فائق ہے۔ اور اس کے فضل و کرم نے ہر چیز کو گھیرا ہوا ہے کیونکہ جو چیز ہے درحقیقت اوس کی ہے اور کتب علی فضل الرحمة اوس کی شان ہے۔ امام غزالی نے معصوموں میں لکھا ہے کہ ثورات میں آیا ہے کہ اہل جنت پندرہ ہزار برس جنت میں رہ کر فرشتے ہو جائیں گے۔ ایسا ہی دوزخی اتنی یا کچھ زیادہ مدت جہنم میں گزار کر شیاطین بن جائیں گے۔ اہل السنۃ والجماعۃ کا یہ مذہب ہے کہ نہ دوزخ فنا ہوگی اور نہ دوزخی اس سے بچیں گے۔ اسی طرح بہشت کے لئے ہے اور بہشتی اوسیں ہمیشہ رہیں گے۔ نہ انکو تکلیف ہوگی اور نہ اس سے بچیں گے۔

اب ہم اس مضمون کو ختم کرتے ہیں۔ اور اللہ سے دعا مانگتے ہیں کہ وہ اپنے فضل و کرم سے مجھ کو صدیقین۔ سرشہداء اور صالحین کے زمرے میں داخل فرما کر اپنی رحمت کے سایہ میں جگہ دے۔ میرا خیال ہے کہ اس کتاب کے معنایں صامدوں کے دلوں کو خوش کریں گے۔ اور بہت لوگ اسکو رغبت سے سنیں گے یہ بھی امید ہے کہ ناظرین اس قلیل المزاجہ تحفہ کو پسند فرمادیں گے۔ بخدا اس میں وہ سوائے جو باوشتا ہوں کے خزانہ میں نہ ملیں گے اور کیونکر نہ ہو یہ تو ایک معرفت کا باغ ہے جس میں ایسے ایسے عجائبات ہیں جو نہ آنکھوں نے دیکھے ہیں اور نہ کانوں نے سنے اور نہ کسی انسان کے دل پر گزرے ہیں۔ مجھے یقین نہیں آتا کہ مجھے پہلے کسی کے دل پر گزرے ہوں۔ اور اس ترتیب و ترکیب سے کسی نے ان کو ایک بڑی بڑی لڑی میں پرویا ہو۔ اور یہ سب اللہ کا فضل و احسان ہے نہ میری طاقت و قدرت۔ کیا پڑھی دیکھا پڑھی کا شہرہ۔ اب اللہ تعالیٰ سے التجا ہے

کہ اوسکو قبولیت کی عزت عطا کرے +
والحمد لله فی کل حال۔ وصلی اللہ وسلم علی مظهر سیر الاسماء
والصفات ومنبع عین حیات جمیع الوجودات سیدنا محمد
صغوة رب العالمین وعلی آلہ واصحابہ وازواجہ و
ذریتہ الی یوم الدین و سلام علی المرسلین والحمد للہ
رب العالمین

ضروری التماس

چند سال کا عرصہ ہوا ہے کہ کچھ اپنے چند اولوالعزم احباب کی تحریک سے کتب خانہ اسلامیہ
کی بنیاد اس غرض سے قائم کی گئی کہ اسلامی علوم و فنون کی بڑی بڑی معتبر اور مستند کتابیں
جو بالعموم مسلمانوں کی نظروں سے کم گذرتی ہیں ترجمہ کر اگر ہندوستان کے مسلمانوں کیلئے
آسانی اور سہولت پیدا کی جائے چنانچہ اس بعد کا کو پیش نظر رکھ کر حجت الاسلام امام فخر
رازی کی تفسیر کبیر کی جلد اول کا اردو ترجمہ بعرف زر کثیر و محنت شاقہ طبع کرایا گیا۔
اگرچہ اوسہیں ایسی کامیابی نہیں ہوئی جیسی کہ امید تھی تاہم جرأت کر کے اس کتب خانہ
کو ترقی دینے کے لئے نایاب کتب کے تراجم کا سلسلہ جاری رکھنا مناسب سمجھا گیا ہے یہ
باب الفتح اس سلسلہ عظیم کی نایاب کتاب ہے۔ بشرط زندگی انشاء اللہ العزیز
عنقریب تفسیر کبیر کی بقیہ جلدوں کا ترجمہ خاص اہتمام اور انتظام کے ساتھ شروع
کیا جاوے گا۔ مگر ایسے ہمت برآستان کام کے لئے اعیان ملک و ملت کی خاص توجہ کی ضرورت
ہے یہ قومی کام قوم کی توجہ اور امداد سے انجام پاتے ہیں۔ اسلئے مقتدران قوم کی
خدمت میں التماس ہے کہ اس کتب خانہ کو اپنا قومی کتب خانہ سمجھ کر ہر ممکن طریق سے اسکی ترقی
و بہبود میں سعی فرماتے رہیں۔ والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ خادمہ العلماء بنیاز مند
ابوالقاسم۔ امرتسر (پنجاب)

کتاب ذیل بھی طلب سال ہو سکتی ہیں

حقیقت الازدواج فی بابہ الازدواج
جس میں مولانا مولوی مظہر الحق صاحب ازاد
نے ازدواج کی فضیلت اور کثرت ازدواج
کے فوائد اور کسے طلب و اکثری معاشرت
و فطرت و طبعیات اور مذہب کے نہایت خوبی
اور خوش اسلوبی سے بہت سارے طرز میں
بیان کئے ہیں۔ اور ضمناً عیسائی و دیگر معشر
کے اعتراضوں کے بھی نہایت پختہ دلائل اور
معقول براین سے عقلی و نقلی جواب دیے ہیں
کتاب کی ساری خوبی یکے پر موقوف نہیں ہے
اسلام کی حقیقت اس میں لائق مصلحت
نہایت مسائل اور خوبی سے یہ امر ثابت کیا گیا
کہ اسلام انسان کا فطری مذہب ہے لا الہ الا اللہ
محمد رسول اللہ کے لئے اور یقین کر لیں گے
یہ کسی معجزہ یا خرق عادت کی ضرورت ہے
اور نہ اس کے واسطے فلسفہ اور ہندو کا جانا لازمی
ہے۔ بلکہ اسکا مخالف انسان فطرت میں دلالت
محمد مصطفیٰ اللہ علیہ وسلم کا قائم الدین ہونا ہی
عقلی دلائل سے ثابت کیا ہے کہ مخالف مذہب
والوں کو بھی سوائے تسلیم کے کوئی چار نہیں
اسکی خوبیاں دیکھنے سے تعلق کر رہتی ہیں قیمت ۴۰

رفیق - یہ رسالہ عام لوگوں میں لکھتے
تو ہے کہ حق میں اللہ موم اور طلباء مدارس
کے حق میں بالخصوص نہایت سودمند ثابت
ہوا ہے۔ ممتاز اخبارات و رسائل اور دلیلی
نے اسکی نسبت بڑی اعلیٰ اعلیٰ رائیں جاری
فرمائی ہیں۔ اور شاہدوں اور والدین کو بھی
اسکا مطالعہ ضروری ہے۔ اس میں صلاحت
معنا میں نہایت قابلیت سے لکھا گیا ہے
رفیق زوجین جس میں زوجین متعلق
بہت سے ضروری خیالات و مصلحتات و ہدایات
اور مصنف ذاتی تجربت و دج ہیں قیمت ۳۰
خیالات و بارہ مستورات - ہم
بائسٹی رسالہ - خانہ داری میں کے حد
ایسی باتیں پیش نہیں آتیں جو دوسری کیلئے
بھی مفید و سبق آموز ہو سکیں۔ لیکن انہوں
کہ لوگ انکو قلمبند نہیں کرتے اور سطح ہزار
قیمتی و قابل قدر خیالات ضائع ہو جاتے ہیں
مصنف نے اس ضرورت کو پورا کیا اور اسکی
کے لئے ایک راہ نکال دی ہے قیمت ۲۰
شب چراغ - جدید فارسی کی پہلی انگلیش
کے ڈھنگ پر جس سے مختصر مبنی تھوڑی

یہ کتاب سالانہ امتحان کے لئے لائق تالیف کی جا سکتی ہے

مجاہدات العرب

اس میں عربی خوان طلباء کو نہایت آسان اور سہل طریق پر اردو عربی میں ترجمہ کر دینا کا طریق سکھایا گیا ہے ساتھ ساتھ صرف و نحو کے قواعد کی بھی تشریح کر دی گئی ہے مشق کے واسطے سینکڑوں فقرات کا ترجمہ کر کے اسکا مفصل طریقہ بھی لکھا گیا ہے پورا یقین ہے کہ جو عربی خوان طلبہ ارچند روز اسکا مطالعہ کریں گے عربی میں اچھی واقفیت پیدا کر لیں گے یہ رسالہ مولوی ناضل شیخ عبدالباقی صاحب کی تالیف ہے۔ قیمت فی جلد ۱۔

الزوائد في الترمذی

یہ کتاب امام شریانی رحمۃ اللہ علیہ کی تالیف المشال یا دگار ہے سلف صالحین نے جہد و علم و صرف میں جہان بین کی جتنی یہ تمام ان عرفیہ زیوں کا شرح رواں ہے یہ کتاب اپنے بڑے سنے والے کو نہایت اعلیٰ مرتبہ پر پہنچا دیتی ہے الفار آٹھ کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ اس پر ثبوت مانہ میں چونکہ عارف کامل اور مشاہد صادق کا ملنا محال ہے اسلئے اس کتاب کا زیر نظر رکھنا نہایت کیہ قابل ہے واسطے اسکیہ کا حکم رکھنا ہے قیمت فی جلد ۱۲۔

عن ابن کثیر فی ترمذی و الترمذی

یہ کتاب مولانا مولوی عبدالعزیز صاحب نو مسلم کی نہایت دلچسپ اور قابل دید تالیف ہے فاضل احمد نے دیا چ میں ان درویش اور وقت خیر واقعات کا اظہار کیا ہے جو ان کو ترک سماج کو وقت پیش کے بعد آریوں کا مروجہ مذہب اور ان کے چاروں دیدوں کی پوری قلبی کہوٹی ہو یہ کتاب حقیقت میں آریوں اور ان کے دیدوں پر ایک زبردست دیو ہے جس کے ساتھ ساتھ فضائل اسلام اور برکات قرآن کریم کا بھی مقابلہ کر کے اسلام کو دلائل معقولی اور منقولی سے ترجیح دی گئی ہو تیر نہایت کیا گیا ہے کہ صرف مذہب اسلام ہی وہ مذہب ہے جو دنیا کی ضروریات کو پورا کر سکتا ہو قیمت فی جلد ۱۲۔

درک فہم فی الترمذی و الترمذی

یہ کتاب امام جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی تالیف ہے امام مہرور نے قرآن کریم کی ان جملہ آیات کو جن میں حشر و نشر حساب و کتاب پہ نظر اور حوصلہ کوثر۔ شفاعت۔ میزان۔ شراعیات بہشت و دوزخ کا بیان کیا ہے جمع کر کے حدیث نبوی کیساتھ اور انکی تفسیر کر دی ہے۔ اس کتاب کے ۲۰۵ باب ہیں۔ ہر ایک باب کا افتتاح آیت قرآن کریم سے کیا گیا ہے احوال برنخ میں یہ جامع تصنیف ۸۴۴ صفحات پر تقطیع اسکا ہے بڑی ہے قیمت فی جلد ۱۲۔ (مبشر کتب خانہ اسلام آباد ص ۱۸۲ سے طلب کرو)

اصول منطق

یہ کتاب زمانہ حال کی ضرورت کے مطابق سلیس اور زبان میں ایسی عمدہ لکھی گئی ہے جس سے
مرد و جوان اہباب بہت تہوڑی مدت میں علم منطق کو اُن پیچیدہ اور اہم مسائل پر جو سالہا سال
کی تعلیم کے بعد ذہن کشینے والے تھے بغیر اوشاکے پورے پورے ماہر ہو سکتے ہیں قیمت فی جلد ۸

الجواب

یہ قابل قدر تصنیف جناب اکرم محمد نصیر الدین صاحب از مسلمان ۲۲ سال
تحقیقات کا نتیجہ ہے ڈاکٹر صاحب نے اس کا جواب کتاب میں کفارہ و تثلیث اور
الوہیت مسیح کی اناجیل پر جو بدلائل عقلی و نقلی جواب چھیاں اڑائی ہیں پورا یقین ہے کہ تمام
عیسائی ملکہ بھی اس کا جواب نہ دے سکیں گے تقریر نہایت دلپذیر ہے امتیاز ہے کہ جو لوگ اس کو
انصاف کی نظر سے دیکھیں گے مذہب عیسائی کے بطلان کی کسوٹی پاؤں گے مسلمانوں کے وہ لڑکے
جو مشن سکولوں کی زیر تعلیم کے اثر سے متاثر ہو کر عیسائیت کی طرف مائل ہو جاتے ہیں
اس اپنے رنگ لودہ قلوب کے واسطے مشکل کام لینگے قیمت فی جلد ۲۲

جلد العین

یہ نعت خدا وادب فیض اثر کے باعث ہوتا تھا چند سال سے اصل سلام کو
سینٹیف کر رہی تھی کوئی معمولی سر نہ نہیں بلکہ نہایت عمدہ قیمتی اور
کار کے اس کی تصدیق کیو اسطرح جعلی اور خوشامدی شہادتوں کا معرض تحریریں لانا اخلاقاً معیوب ہے
کیونکہ تجربہ خود زبردست شہادت ہے اس کے چند روزہ استعمال سے عینک کی عادت چھوٹ
جاتی ہے۔ دہندہ اعتبار اور ضعف بصر کا وزرہ جاتے ہیں تبدیلی مویا بند کیو اسطرح اکیس کا حکم رکھنا
شب کوری اور آستو پٹیم کی حکمی دواسے غرض اسکو باقاعدہ استعمال سے جلد امراض چشم بفسد
دور ہو جاتے ہیں حفظ و تقدم کے طور پر بچوں اور طالب علموں کو اس کا استعمال کرنا گویا تمام عمر
کے واسطے بصارت کا بیمہ کرنا ہے لحاظ اسکے عجیب و غریب اندک قیمت کچھ بھی نہیں یعنی
فیلولہ ۸ علاوہ محمولہ اک۔ (کتاب خانہ ہلا میڈرت سر سے طلب کرو)

عربی لوجیکل

مصنف حافظ عبدالرحمن صاحب تاج امرتہری قیمت فی جلد ۸
فارسی بے نقاط منشی مصنف منشی خورشید خورشید مصنف ام کوثر اللہ قیت ۱۲

A.M.U.

118

119

This book was taken from the Library
on the date last stamped. A fine of
\$.00 will be charged for each
day the book is kept over time.

1-5-44

G/80105

SEP 55

SEP 55

7 JUL 56

17 JUL 56



SEP 56
118-119
118-119

[illegible]